APORTES PARA LA CRITICA DE HEGEL

la pléyade

LUDWIG FEUERBACH

Ludwig Feuerbach (1804-1872), dilecto alumno de Hegel, fue expulsado del cargo de profesor auxiliar que ejercía en la Universidad de Erlangen a comienzos de su carrera, por su fama de iracundo. Sus escritos produjeron alrededor del 48 gran impacto entre los jóvenes hegelianos, incluyendo a Marx y a Engels.

Desempeñó pues Feuerbach un excepcional papel de transición por sus ideas reformistas que sirvieron de valioso punto de apoyo para luchar contra las viejas estructuras de las creencias religiosas y filosóficas de la Alemania del siglo pasado.

En este volumen se ofrecen tres de los ensayos feuerbachianos pertenecientes a su llamado período humanista, de ruptura con Hegel, que sin dudas es el más brillante de su trayectoria, y que se dio entre 1839 y 1843.

A la primera fecha corresponde el trabajo que da título a este libro, y es un enfoque característico del hegelianismo de izquierda, resultando ser el eslabón indispensable para entender el hiato que separa la filosofía hegeliana del materialismo dialéctico. *Las tesis provisionales para la reforma de la filosofía,* sirven de introducción a la antropología que intenta perfilar Feuerbach, y en los *Principios de la filosofía del futuro,* ese proyecto se perfila más claramente para convertirse en lúcido alegato de la nueva filosofía, que hará del humanismo la sustancia de la vida y la cultura.

APORTES PARA LA CRITICA DE HEGEL

LUDWIG FEUERBACH

APORTES PARA LA CRITICA DE HEGEL

EDITORIAL LA PLEYADE
BUENOS AIRES

Título del original alemán
ZUR KRITIK DER HEGELSCHEN PHILOSOPHIE
VORLAUFIGE THESEN ZUR REFORM DER PHILOSOPHIE
GRUNDZATZE DER PHILOSOPHIE DER ZUKUNFT

Traducción de
ALFREDO LLANOS

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

Prólogo

FEUERBACH Y SU TIEMPO

La importancia de Feuerbach dentro de la historia del pensamiento está dada por diversos aspectos de su doctrina y de su época que lo han convertido en figura clave para la evolución de la filosofía europea de mitad del siglo pasado.

Estudiosos de diversas tendencias vuelven hoy sus ojos a este pensador con el propósito de justificar o apoyar sus propios puntos de vista. En Alemania Barth —un teólogo—, y Löwith, de ascendencia heideggeriana, se ocupan de él, en Francia, por una parte, Henri Arvon, con simpatías existencialistas, le ha dedicado algunos trabajos, y por otra, Auguste Cornu, historiador del marxismo, también lo trata en el tomo primero de una obra de gran aliento que viene publicando sobre el desarrollo del materialismo histórico.

Es el caso de preguntarse si la estatura intelectual de Feuerbach, nacido en un país y casi en el momento en que florecieron los más grandes filósofos de la Europa moderna, o por lo menos cuando la resonancia de sus teorías llenaba el mundo con sus ecos, está de acuerdo con estas investigaciones a las que no puede negárseles valor. Ciertamente hay que aceptar el hecho indiscutible de que este hombre nacido en 1804 —año en que muere Kant— no ocupa el lugar que lo distingue en la his-

toria de las ideas sólo por azar. Tiene méritos sobrados para figurar con honor entre los precursores de una forma de pensar que se abría camino, entre luces y sombras, después de la época gloriosa de la filosofía germana. En efecto, Kant es el fundador del idealismo alemán y Hegel su representante más egregio, este heredero de la simiente de dragones sembrada por el gran maestro puede ser considerado como el último vástago de tan ilustre familia filosófica. Y aquí es donde el problema que plantea la presencia de Feuerbach en el horizonte intelectual de su tiempo se torna más complejo. No aparece sencillamente para cerrar la marcha iniciada por el genio de Köenigsberg. Quizá juzgarlo desde este ángulo disminuiría su verdadera significación. Feuerbach no es un continuador del idealismo alemán aunque está incrustado en su misma problemática y muestre, con los matices exigidos por las circunstancias, idéntica garra especulativa; constituye también, de algún modo, el ave de tormenta que anuncia el sesgo que ha de sufrir el movimiento filosófico inmediato, cargado de oscuros presagios y no pocas esperanzas.

Ya en 1830, fecha en que publica en forma anónima su primer trabajo importante, *Pensamientos sobre la inmortalidad*, queda signada la tendencia de sus ideas y su destino personal. El secreto de que rodeó a su libro debió de ser muy transparente, porque al poco tiempo fue expulsado por ateo de la cátedra que dictaba en la Universidad de Erlangen, y desde entonces la hostilidad y el acosamiento no se detuvieron ni ante la tumba del filósofo. En este ensayo aparece ya definido el hegeliano de izquierda que combatía la inmortalidad personal del alma, según la defendía el dogma cristiano, para contraponerle la inmortalidad de la razón y del género humano. Su pensamiento, que se presentaba así con una acentuada tonalidad materialista, ejerció una gran influencia entre

los intelectuales avanzados de la época. Este materialismo se caracteriza, empero, por ser eminentemente antropológico, es decir, se funda en el hombre en general, abstracto, desligado del conjunto de las relaciones sociales y de las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad. Mas esta deficiencia no es imputable al pensador, sino que es consecuencia de las condiciones históricas en que se hallaba Alemania, la que no podía aspirar, a causa de su atraso económico e ideológico a otra cosa que a una revolución democrático burguesa.

Poco a poco Feuerbach extrema su crítica contra la teología y por esa vía advierte el vínculo existente entre la religión y el idealismo, situación que lo lleva a enfrentarse con su maestro. Esta etapa, que se inicia en 1839, configura lo que se ha llamado período humanista, tal vez el más brillante de su carrera, en el que se encuentran los tres escritos que integran el presente volumen, y al que hay que agregar, para completarlo, *La esencia del cristianismo* publicada en 1841, obras en que irrumpían nuevas ideas que, según Engels, entusiasmaron a los jóvenes radicales y convirtieron a todos en fuerbachianos.

Feuerbach resulta, en consecuencia, y es necesario destacar este rasgo, un pensador de transición que hay que colocar entre Hegel —sin olvidar a los viejos hegelianos— y Marx. En *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel*, que aquí puede leerse, aparece claramente delineada su propia concepción del mundo con los aspectos que conservará durante su carrera. Advierte con innegable rigor que puesto que el ser es uno con la cosa que es, resulta imposible que la *Lógica* de Hegel pueda probar la realidad y la verdad si comienza por entrar en contradicción con la realidad sensible, con el entendimiento de la realidad, sin resolver esta contradicción.

Las tesis provisionales para la reforma de la filosofía, que ahondan las líneas polémicas del trabajo anterior, revelan en

agudo análisis los nexos de la teología y el idealismo y afirman que la *Lógica* hegeliana es la teología llevada a la razón y al presente, es decir, la teología transformada en lógica. Los *Principios de la filosofía del porvenir*, que cierran este volumen, proclaman que la tarea propuesta es "conducir la filosofía desde el reino de las almas difuntas al reino de las almas encarnadas, vivientes"; en síntesis, los *Principios* tienen por finalidad "deducir de la filosofía de lo absoluto, de la teología, la necesidad de la filosofía del hombre, esto es, la antropología, y fundar la crítica de la filosofía humana sobre la crítica de la filosofía divina".

Feuerbach posee el mérito de haber intentado erigir una nueva filosofía —a la que se designa con cierta imprecisión como materialismo— en su lucha contra el idealismo y la religión institucionalizada; reemplazó, según palabras de Marx, la embriaguez especulativa que había reinado hasta entonces por un pensamiento sensato. Insiste siempre en que el mundo es material, que la naturaleza existe fuera de la conciencia y que con excepción de aquélla y del hombre nada hay. La naturaleza es causa de sí misma y el fundamento de su existencia reside sólo en ella. Estas afirmaciones iban dirigidas contra el idealismo hegeliano, que consideraba a la naturaleza como la alteridad del espíritu.

Desde el punto de vista filosófico Feuerbach procedía de los materialistas de los siglos XVII y XVIII, y al referirse a su propia evolución admite que su primer pensamiento fue Dios, aunque no tardó en comprender su error; el segundo, la razón, artífice de la filosofía de su maestro; el tercero y último, el hombre, objeto esencial de su materialismo antropológico. El hombre, según lo concibe nuestro filósofo, es un ser corpóreo que existe en el espacio y en el tiempo y que sólo como tal tiene la facultad de percibir y pensar. El idealismo, por su

parte, divide a este ser en dos cuando opone el espíritu y el cuerpo, o bien cuando identifica la esencia humana con el pensamiento o la conciencia. El principio antropológico feuerbachiano eliminaba esta dualidad y sostenía que la relación real entre el pensamiento y el ser se resuelve en que éste es el sujeto y aquél el predicado. Si se aplica con exactitud este principio se llega a la conclusión de que la naturaleza, la materia, es la sustancia única que engendra al hombre. La nueva filosofía que así se proclama convierte al hombre y a la naturaleza, como su sustrato en el objeto supremo: la antropología resulta entonces una ciencia universal que no excluye a la fisiología.

Feuerbach defendía la concepción materialista del espacio y del tiempo y rechazaba la interpretación subjetiva de estas categorías; fuera de ambos no hay materia, pues uno y otro son las formas fundamentales de la existencia de la materia. Dentro de este esquema es natural que impugnara los supuestos kantianos de que la necesidad, la causalidad y la sujeción a leyes de la naturaleza son productos de la razón humana. Ocurre, por cierto, lo contrario; no es la razón la que dicta sus leyes al ser, sino que las leyes de la realidad son también leyes del pensamiento. Lo que acontece en la naturaleza es necesario; impera en ella una conexión causal que no se quiebra en ningún punto. Todo "se halla sometido a una acción mutua, todo es relativo, todo es a la vez efecto y causa, todo es multilateral y recíproco".

El origen de la vida no es contingente para Feuerbach; surgió como consecuencia necesaria de la oposición de ciertos procesos químicos a determinada temperatura y en ciertas condiciones de los demás elementos que entran en su composición. Nuestro planeta llegó a su estado actual como resultado del desarrollo y de una serie de evoluciones. En las distintas fa-

ses de la tierra existieron especies diferentes de plantas y animales hoy desaparecidos por haber cambiado las condiciones que se requerían para su existencia.

Es indudable, como se ve, el papel histórico que le cupo a este pensador en la formulación de la teoría materialista del conocimiento. Su actitud resuelta contra el agnosticismo de origen kantiano y la escuela idealista representada por Hegel, tienden a eliminar las fronteras que el primero oponía a la posibilidad de conocer, y la sobrevaloración que la segunda hace de la Idea en desmedro del hombre concreto y sensible que es el punto de partida del filosofar de Feuerbach. Su crítica alcanza asimismo a los defensores del materialismo vulgar que reducían la conciencia a meros procesos físico químicos. Para él existe una indudable relación entre lo corpóreo y lo espiritual, cuyo origen puede rastrearse en Spinoza, y que es otro acierto de su gnoseología. Sin embargo debe aclararse que nuestro filósofo opone a todo materialismo su propia concepción antropológica; inclusive elude el término y sostiene que "la verdad no está ni en el materialismo ni en el idealismo, sino en la antropología": La etapa primera del conocimiento está formada por las sensaciones que expresan los nexos del hombre con el mundo exterior. Esto no significa que Feuerbach ignore el papel del pensamiento abstracto y teórico. Subraya que "el libro de la naturaleza no lo leemos con los sentidos, pero lo comprendemos con su ayuda". El conocimiento sensible es limitado, ya que se refiere a fenómenos singulares; por eso le corresponde a la razón el papel de relacionar lo que los sentidos nos presentan dividido.

Debe observarse, no obstante, que en esta concepción el sujeto del conocimiento es el hombre en general, considerado al margen de las relaciones sociales. Este hombre es, por cierto, un ser que sufre y siente. La vida es, diríamos pleonástica-

mente, vivir o experimentar sensaciones. El hombre se opone al mundo externo y sólo refleja de modo pasivo su acción. Feuerbach no estaba en condiciones todavía de comprender que el ser humano depende de las relaciones sociales en que está inmerso y que por medio del proceso de producción actúa sobre la naturaleza y la adapta a sus necesidades. Habla de la actividad de los sentidos, con lo que parece preanunciar la actividad práctica de los hombres, a la vez que se refiere a la satisfacción de las necesidades sensibles en general al margen de la vida histórica de la sociedad. Todo ello da a su filosofía un carácter contemplativo que ubica al pensador en su tiempo y en su medio. Su crítica al idealismo hegeliano como sistema es sin duda uno de los logros más sólidos. Demuestra, en efecto, que Hegel, para convertir la razón individual en esencia absoluta e independiente, ha separado la conciencia de los objetos, y del propio hombre, sin el cual aquélla es impensable. El espíritu absoluto de Hegel es el espíritu humano abstraído y separado del hombre. La doctrina de Hegel, según este enfoque, es la transformación de la história de la teologia en un proceso lógico; el espíritu absoluto sería el espíritu de la teología que se extingue, es decir, el designio de restablecer el cristianismo declinante.

Es innegable el peso de estas objeciones y reservas de Feuerbach frente al maestro, pero debe reconocerse que no logran clarificar el papel histórico representado por Hegel dentro del proceso de las ideas de su época. El discípulo no advirtió el lado progresivo de la filosofía de aquél, el cual reside en su dialéctica. Al rechazarla por idealista no repara en que su médula racional ocultaba una serie de potencialidades virtuales que permitirían convertirla no sólo en instrumento de la explicación del mundo, sino en ariete para modificarlo. En el esquema feuerbachiano la causalidad, la necesidad se entienden

según la vieja concepción del materialismo metafísico superado por Hegel. La dialéctica de éste, aun en su cuño idealista, encerraba las ideas revolucionarias de contradicción, negación y negación de la negación que habían dejado muy atrás las categorías de cambios graduales y meramente cuantitativos.

A pesar de las debilidades que hoy, a la distancia, pueden señalarse en la filosofía de Feuerbach, toda apreciación sobre ella resultará unilateral y mezquina si no se la juzga dentro de las condiciones peculiares de una Alemania atrasada y sumida en una ideología religiosa y feudal. El filósofo, como iniciador no siempre consecuente de la izquierda hegeliana, fue el portavoz de la burguesía que aspiraba a conquistar las libertades democráticas que los países más avanzados de Europa habían impuesto con la "crítica de las armas". El régimen monárquico es execrado porque en él "todo depende de la voluntad y la arbitrariedad del déspota". La monarquía es, en consecuencia, en la dura condenación feuerbachiana, un Estado inmoral, que con su pretendido origen divino del poder real impone sobre el hombre un yugo infamante. Para defender estas verdades, cuando la autocracia y la Iglesia disponían de medios tremendos capaces de ahogar toda rebeldía, había que poseer una enorme fortaleza moral y virtudes cívicas excepcionales, de las que no careció este hombre valiente y audaz, que merecerá siempre ser leído con interés. En efecto, abrió una brecha profunda en las estructuras anquilosadas del viejo régimen y señaló un rumbo tonificante en el pensar de su tiempo.

ALFREDO LLANOS

I

APUNTES PARA LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL (1839)

La filosofía especulativa alemana constituye la oposición directa de la antigua sabiduría de Salomón. Mientras que ésta no encontraba *nada* nuevo, aquélla halla que todo es nuevo bajo el sol; mientras que la oriental pierde de vista la diferencia a fuerza de unidad, la occidental olvida la unidad a fuerza de diferencias; en tanto la primera empuja su indiferencia ante la eterna identidad hasta la apatía de la estupidez, la segunda exalta su sentido de alteridad y diversidad hasta el delirio de la *Imaginatio Luxurians*. Cuando digo: la filosofía especulativa alemana, interpreto expresamente la filosofía que impera en la actualidad: la filosofía hegeliana. Pues la filosofía de Schelling fue en realidad una planta exótica —la vieja identidad oriental en tierra germánica—, por ello la inclinación de la escuela de Schelling por Oriente es un rasgo esencial de la misma, así como a la inversa la preferencia de Occidente y el desprecio de Oriente son caracteres específicos de la filosofía de la escuela de Hegel. Frente al orientalismo de la Filosofía de la Identidad, el elemento característico de Hegel es el de la *diferencia*. La Filosofía de la Naturaleza no ha podido superar, en su realización,

los poderes de los zoófitos y de los moluscos a los que, como se sabe, pertenecen los acéfalos y los gasterópodos; Hegel nos ha hecho pasar a la clase superior: la de los *Articulata*, cuyo género superior es el de los *insectos*. El espíritu de Hegel es un espíritu *lógico*, determinado (*sit venia verbo!*), un espíritu *entomológico*: es decir, un espíritu que no puede hallar el medio que le conviene sino en un cuerpo provisto de múltiples miembros salientes, cortes y segmentaciones profundas. Este espíritu se revela particularmente en su concepción y su enfoque de la historia. Lo que Hegel fija y presenta, sólo son las diferencias más evidentes de las religiones, de las filosofías, de las épocas y los pueblos, y únicamente en una progresión ascendente; lo común, lo igual, lo idéntico, quedan por completo en segundo plano. Sólo constituye la forma de su intuición y de su método, el *tiempo* que excluye, y no simultáneamente, también el *espacio* que tolera; su sistema no conoce más que *subordinación* y sucesión, e ignora por completo la coordinación y la coexistencia. Sin duda, el último momento del desarrollo es siempre la *totalidad*, que integra en sí los otros momentos; pero como él mismo constituye una existencia temporal *determinada* y por ese hecho comporta el carácter de la particularidad, no puede integrar en sí las otras existencias sin vaciarlas de la sangre que forma la vida de las existencias independientes y sin despojarlas así de la significación que sólo tienen en su libertad absoluta. El método hegeliano se enorgullece de seguir el curso mismo de la naturaleza. Sin duda, este método imita a la naturaleza; pero la copia adolece de la *vida* del original. Por cierto que la naturaleza ha hecho del hombre el amo de los animales, pero ésta le ha dado no sólo mano para domarlos, sino también *ojos y oídos* para admirarlos. La independencia que la mano cruel usurpa al animal, los ojos y los oídos caritativos se la devuel-

ven. Por obra del arte el amor destruye las cadenas a las que el egoísmo de las técnicas fija al animal. El caballo destrozado por los azotes del jinete, el pintor lo eleva a la dignidad de un objeto estético; esa cebelina a la que mata el peletero para hacer de su piel un accesorio de adorno al servicio de la vanidad humana, las ciencias de la naturaleza la conservan con vida para estudiarla en su integridad. Siempre la naturaleza agrega a la tendencia monárquica del tiempo el liberalismo del espacio. Es cierto que la flor rechaza a la hoja, ¿mas la planta sería perfecta si las flores resplandecieran sólo sobre un tallo desprovisto de hojas? Sin duda numerosas plantas sacrifican realmente sus hojas para consagrar todo su vigor a producir la floración, pero en otras plantas, por el contrario, vemos aparecer la hoja ya sea después de la flor, ya al mismo tiempo, como para probar que la hoja no contribuye menos que la flor a la presentación de la totalidad de la planta. Además, el hombre es la verdad del animal; ¿pero la vida misma de la naturaleza, la propia vida del hombre sería una vida perfecta si los animales no tuvieran existencia independiente? ¿El hombre no tiene más que una relación despótica con los animales? ¿No es sólo en la devoción del animal que el hombre abandonado y reprobado halla una compensación de la ingratitud, del espíritu intrigante y la infidelidad de sus contemporáneos? ¿No posee acaso el animal una virtud reparadora para su corazón acongojado? ¿En el culto de los animales no existe ciertamente una significación buena y racional? Si semejante culto nos parece ridículo, ¿no es quizá por esta única razón que hemos caído en otro tipo de idolatría? ¿No es el animal aún el que en la fábula se dirige al corazón de los niños? ¿No fue acaso un asno el primero que abrió los ojos a un profeta insensible?

Por eso es que en la naturaleza los momentos del desarrollo

no poseen de ninguna manera una significación puramente *histórica*; es evidente que son momentos, pero momentos de la totalidad simultánea de la naturaleza, y no momentos de una totalidad *particular*, *individual*, que oportunamente no es ella misma, sino un momento del universo, vale decir, de la totalidad de la naturaleza. No es lo mismo en la filosofía hegeliana, la que como hemos indicado toma sólo el tiempo y no el espacio por igual para la forma de la intuición. Aquí está la totalidad, lo absoluto de un fenómeno o de una existencia *particular*, *histórica*, que se reivindica como predicado: si bien los grados del desarrollo, en tanto que existencias independientes, no tienen más que significación *histórica* y sólo sobreviven en estado de sombras, de momentos, de gotas homeopáticas en el grado absoluto. Así, por ejemplo, la religión cristiana está determinada en su desarrollo *dogmático*, considerado históricamente, como la religión *absoluta*, y para producir esta determinación sólo se pone de relieve la diferencia existente entre la religión cristiana y otras religiones, descuidando totalmente el elemento común, lo único absoluto que hace al fondo de todas las diversas religiones: la *naturaleza* de la religión. Lo mismo acontece para la filosofía. La filosofía *hegeliana* —digo *hegeliana*—, por cierto que prescindiendo de su contenido, cuyo carácter dejaremos por ahora a un lado, es, en efecto, una filosofía determinada, particular, que existe *empíricamente*, y que si no por el maestro mismo, sí en todo caso y consecuentemente de acuerdo con la teoría del maestro, sus discípulos, aquellos más ortodoxos, la consideran y la determinan como la filosofía absoluta, es decir, nada menos que como la *filosofía misma*. Así, no hace mucho, un hegeliano, y por añadidura un espíritu penetrante y original, ha intentado hallar en buena y debida forma, y a su manera, radical-

mente, que la filosofía de Hegel es "*la realidad absoluta de la idea* de la filosofía".

Pero, por otra parte, por más penetrante que sea el autor, desde el comienzo procede de manera no crítica al omitir formular la siguiente pregunta: ¿es *posible* entonces que la especie sólo se realice de manera absoluta en *un solo* individuo, el arte en *un solo* artista, la filosofía en *un solo* filósofo? Por tanto, esta pregunta es la pregunta principal; ¿pues de qué sirven todas las pruebas que demuestran que *este hombre* es el Mesías, si yo no creo en absoluto que aparezca un Mesías, que deba aparecer, ni que pueda aparecer nunca? Por eso es que al omitir plantear esta pregunta, implícitamente se presupone que debe existir y que existe un Dalai-Lama estético o especulativo, una transustanciación estética o especulativa, un Juicio Final estético o especulativo. Pero es justamente esta presuposición la que contradice la razón. Dice Goethe que "sólo *la suma* de los humanos conoce la naturaleza, sólo la suma de los humanos vive lo humano" (*Briefw. mit Schiller*, IV, p. 469). ¡Qué profunda esa palabra y mejor aún, qué verdadera! Sólo el amor y la admiración, el respeto, en definitiva, el sentimiento, hacen del individuo la especie; igual que cuando transportados por la belleza y la cordialidad de una persona, exclamamos: ¡es la belleza, el amor, la bondad mismas! Pero la razón, celosa siempre del *nihil novi sub sole* de Salomón, nada sabe de una encarnación real y absoluta de la especie en una individualidad determinada. Sin duda el espíritu, la conciencia son "la especie existente como especie"; pero el individuo, el órgano del espíritu, la *cabeza*, por más universal que sea, está siempre marcado por una nariz *determinada*, puntiaguda o roma, fina o gruesa, larga o corta, recta o curva. Todo lo que acontece en el espacio y el tiempo debe plegarse a las leyes del espacio y del tiempo. El Dios Término

se erige en guardián de la entrada del mundo. Autolimitación: tal es la condición para entrar. Lo que es siempre real, sólo es real como algo determinado. La especie en su plenitud encarnándose en una individualidad *única* sería un milagro absoluto, una supresión abstracta de todas las leyes y de todos los principios de la realidad: sería en síntesis el *Fin del Mundo.*

Es evidente que a esto se debe que la creencia de los Apóstoles y de los primeros cristianos en el cercano fin del mundo estaba íntimamente ligado con su fe en la Encarnación. La aparición de la divinidad en tiempo y figura determinados *ya implica en sí* la supresión del tiempo y del espacio: por ello es que nada tenemos que esperar como no sea el *Fin real del Mundo.* No podemos pensar la historia: ésta no tiene ni objetivo ni sentido, la *Encarnación* y la *historia* son *absolutamente incompatibles*: cuando la divinidad misma entra en la historia, la historia cesa. Mas si a pesar de todo la historia prosigue su curso como antes, entonces la teoría de la Encarnación es refutada por la historia aun en los hechos. La manifestación de la divinidad que para otras épocas, para la posteridad, no es más que un punto final, un relato, y por consiguiente un simple objeto de la representación y del recuerdo, ha perdido el sello de la divinidad, ha caído, como quien dice, del orden del acontecimiento milagroso y extraordinario, al rango y la serie de los acontecimientos corrientes y familiares de la historia, *transmitida* tal como ella es a la posteridad por la única vía *natural.* Desde que un milagro devino algo perfecto, un objeto *de relato,* dejó de ser milagro. Tampoco se ha titubeado en decir: el tiempo traiciona todos los secretos. En efecto, para que una manifestación histórica sea la manifestación real, la encarnación de la divinidad, esta manifestación —y sólo este efecto sería la prueba— debiera extinguir, lo mismo que como

el sol hace con las estrellas, y el día con nuestras lámparas, todas las luces de la historia, y en particular también las "luces" de la Iglesia; ella debiera iluminar la tierra entera con los destellos de su claridad celeste, debiera ser una manifestación absoluta, omnipresente e inmediata para todos los hombres de todos los tiempos. Pues lo que está más allá de la naturaleza debe asimismo actuar y manifestarse *como tal más allá de los límites del tiempo*; y por consiguiente lo que se transmite sólo por vía natural, que se conserva y actúa únicamente por medio de la tradición, ya sea oral o escrita, no es en sí necesariamente más que de origen mediato y de jerarquía natural.

Lo mismo rige para la teoría de la Encarnación en el dominio del arte y de la ciencia. Si la filosofía hegeliana fuera la realidad absoluta de la idea de la filosofía, la detención de la razón en la filosofía hegeliana tendría necesariamente que acarrear la detención del tiempo; pues si el tiempo prosiguiera como antes su triste curso, la filosofía hegeliana perdería infaliblemente el predicado de lo absoluto. ¡Proyectémonos apenas por unos instantes a través del pensamiento, al porvenir de los siglos venideros! ¿La filosofía hegeliana no será entonces para nosotros, históricamente, una filofía extraña, *legada por la tradición*? ¿Podríamos considerar la filosofía de *otra* época, la filosofía del pasado, como *la nuestra*, como contemporánea? ¿Por qué entonces las filosofías pasan, si no es porque hombres y tiempos pasan y los descendientes no quieren vivir de la herencia de sus abuelos, sino de los bienes que personalmente han adquirido? ¿No será entonces que veremos en la filosofía hegeliana un constreñimiento y una carga, como antes le ocurría a los Reformadores con el Aristóteles medieval? ¿No se planteará necesariamente una oposición entre la antigua y la nueva filosofía, una porque no es libre

por ser heredada, y la otra que es libre por adquirirla nosotros mismos, y la filosofía hegeliana no será entonces remitida del estadio de realidad absoluta de la idea al modesto lugar de realidad determinada y particular? ¿Será pues irracional, contrario al deber y a la misión del hombre que piensa anticipar por la razón los efectos necesarios e inevitables del tiempo?

Procuremos anticipar el tiempo por la razón y tratemos de probar que ésta es una filosofía verdaderamente determinada y particular; y la prueba no es difícil, aun si la filosofía hegeliana se distingue de todas las filosofías anteriores por su cientificismo, su universalidad y su innegable riqueza de pensamiento. La filosofía hegeliana nació en un tiempo en que la humanidad se hallaba como en cualquier época en un determinado estadio del pensamiento, en que existía una filosofía determinada; se ocupó de esta filosofía, se vinculó con ella; debe poseer en sí misma un carácter determinado y por consiguiente finito. Así toda filosofía comienza, en tanto que acontecimiento temporal determinado, por un *supuesto*. Sin duda que *a sus propios ojos* se considera desprovista de supuestos; y por cierto que lo está respecto de los sistemas anteriores, mas por tanto la posteridad también reconoce que incurría en una presuposición, una presuposición particular, y contingente *en sí*, a diferencia de las *necesarias y racionales* que no pueden negarse sin que se caiga en un sinsentido absoluto. ¿O bien será por azar que la filosofía hegeliana no comience también por un supuesto? "¡No! Ella empieza por el ser puro; no se inicia por ningún comienzo *particular*, sino por lo indeterminado puro, por el comienzo mismo." ¿Verdad? Sin embargo, que la filosofía deba comenzar, ¿no es ya un supuesto? "Pero veamos, esto rige sin decir: todo debe comenzar, luego, también la filosofía." Sin duda; mas ese comienzo

es un comienzo contingente, indiferente; por el contrario, el comienzo por el que la filosofía debe iniciarse en una significación *particular*, la significación de lo que es en sí o científicamente primero. No obstante es justo lo que pregunto, ¿por qué hace falta entonces darse un comienzo tal? ¿El concepto de comienzo ya no es más un objeto que escapa a la crítica, es inmediatamente verdadero y universalmente válido? ¿Por qué al comienzo no puedo renunciar justamente al concepto de comienzo? ¿Por qué no puedo referirme de modo inmediato a lo real? Hegel comienza por el ser, es decir, por el concepto del ser, o por el ser abstracto. ¿Por qué no puedo empezar por el ser mismo, vale decir, por el ser real? ¿O bien por la razón, puesto que el ser en cuanto que es pensado, tal como es objeto en la Lógica, me remite inmediatamente a la razón? ¿Comienzo por el supuesto si empiezo por la razón? ¡No! No puedo dudar de la razón, prescindir de ella, sin declarar mi duda y mi abstracción desprovistas de razón. Pero admitamos aún que yo formule una presuposición al comenzar a filosofar inmediatamente por el ser real o la razón, ¿qué mal hay en esto? ¿No puedo probar más tarde que mi presuposición no es más que formal, aparente, pero que en realidad no existe ninguna? Tampoco comienzo a pensar en el instante en que paso por escrito mis pensamientos. Conozco por anticipado el desenlace de mi tarea. No supongo algo sino porque sé que mi presuposición se justificará por sí misma.

¿El comienzo por el cual se inicia la filosofía de Hegel en la *Lógica* es, pues, un comienzo universal, absolutamente necesario? ¿No se trata más bien de un comienzo determinado ciertamente por el punto de vista de la filosofía de Hegel? ¿No se refiere acaso a la *Doctrina de la Ciencia*? ¿No está él ligado al antiguo problema del primer principio de la filosofía, al punto de vista donde el interés de ella es esencialmente

sólo sistemático, formal, no material. La pregunta: ¿Qué es lo científicamente primero? ¿Fue la primera pregunta? ¿No tenemos ya la prueba de ese vínculo en el hecho de que el método de Hegel —por cierto que prescindiendo de la diferencia de contenido, que también se traduce en una diferencia de forma— es, *en lo esencial*, o por lo menos, en general, el método de Fichte? ¿La marcha de la *Doctrina de la Ciencia* no implica por igual que lo que es primero *para nosotros* sea en definitiva lo mismo también para sí mismo, que el final vuelva al comienzo y que el curso de la ciencia sea un círculo?[1] ¿Pero de alguna manera la circularidad *formal* no es una necesidad o una consecuencia necesaria, desde que el método, la *exposición* científica de la filosofía es considerada como la esencia de la filosofía; desde que lo que no es sistema (sistema en el sentido *más estricto*) no es filosofía? Pues sólo es sistema lo que es círculo que se cierra sobre sí, lo que no se prolonga en línea recta hasta el infinito, sino que al término vuelve a su comienzo. La filosofía hegeliana es en realidad el *sistema* más perfecto que jamás haya aparecido. Hegel ha cumplido realmente lo que Fichte deseaba, pero no supo realizar, pues éste concluyó sólo por un deber ser y no por un fin idéntico al comienzo. Sin embargo el pensar sistemático no no es *el pensar en sí*, el pensar esencial: éste no es más que el pensar *que se expone.* Cuando yo expongo mis pensamientos, los transpongo en el tiempo; lo que en mí es simultáneo, juicio que domina la sucesión, deviene entonces una secuencia temporal. Lo que debo exponer, lo formulo como si no existiera, lo hago nacer ante mis ojos, prescindo de lo que es antes de

[1] Ver *Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre,* II. Ausg., ps. 291, 301; *Grundriss des Eigentüml. der Wissensch.*, II. Ausg., p. 4; *Über den Begriff der Wissenschaftlehre,* II. Ausg., ps. 35-36; Schelling, *System des transz. Id.,* por ejemplo, ps. 186-190.

ser expuesto. Lo que yo pongo como comienzo, es entonces sólo lo indeterminado puro; pues aún no sé nada de él: en su exposición el saber debe primero devenir saber. Por eso es que con rigor no puedo empezar sino por el concepto de comienzo; en consecuencia, cualquier objeto que postulo tiene justamente al empezar la naturaleza de comienzo en general. En esto Hegel es más consecuente y más científico que Fichte con su yo-yo. Mas como el comienzo es lo indeterminado, el desarrollo tiene la significación de la determinación. Sólo en el curso de la exposición se determina y se revela lo que es, aquello por lo cual he comenzado. Por ello es que la progresión es una regresión —regreso al punto de partida—; en la regresión vuelvo sobre la *sucesión*, la *temporalización* del pensamiento: reconstituyo la identidad perdida. Pero lo primero al cual regreso ya no es más ahora lo primero inicial, indeterminado, no probado, sino algo mediatizado, y por consiguiente ya no es lo mismo, o si aún lo es, no tiene más la misma forma. Sin duda este proceso es un proceso legítimo, necesario, pero sin embargo no se apoya más en la relación que existe entre el pensamiento que se manifiesta y se expresa en el pensamiento en sí, es decir, en el pensamiento interior. Esto se representa así: leo la *Lógica* de Hegel desde el principio al fin. Al terminar, vuelvo al comienzo. La idea de la idea, o idea absoluta contiene en sí la idea de la esencia, del ser. Conozco entonces ahora al ser y a la esencia como momentos de la idea, o la idea absoluta como la Lógica *in nuce*. Cierto es que al final vuelvo al comienzo; pero por cierto este regreso *no es temporal*; no tengo que volver a retomar la *Lógica* desde el comienzo, pues en tal caso habría que volver a hacer el mismo camino dos, tres veces, y así sucesivamente, y en toda mi vida no haría más que girar en círculo dentro de la *Lógica* de Hegel; pero yo cierro con la idea absoluta los

tres tomos de la *Lógica*, porque *sé* por anticipado lo que ella contiene. En mi conocimiento suprimo el proceso temporal de mediación; capto la idea absoluta como totalidad, y por cierto que me hace falta tiempo para que vuelva a entregarme su proceso actualmente presente, mas esta sucesión es aquí por completo indistinta. La *Lógica* en tres tomos, la *Lógica* expuesta no es una meta *en sí*; de lo contrario, no existiría en la vida otro objetivo que releer indefinidamente la *Lógica* o aprenderla de memoria como un Padrenuestro. La idea absoluta misma vuelve, en efecto, sobre su proceso de mediación; ella *resume en sí misma* su proceso y suprime la realidad de la exposición, revelándose allí como lo primero y lo último, como lo uno y el todo. He aquí justamente por qué también yo cierro ahora la Lógica y asumo esta existencia extensiva en forma de idea única. También la *Lógica*, en conclusión, nos devuelve a *nosotros mismos* al acto interior de conocimiento; el saber que mediatiza y expone deviene saber *inmediato*, pero no inmediato en el sentido subjetivo de Jacobi, pues según ese criterio no existe saber inmediato. Es a otra inmediatez a la que yo me refiero.

El pensar es una actividad *inmediata*, en la medida en que ella es *autoactividad*. Nadie puede pensar en mi lugar; *sólo por mí* me convenzo de la verdad de un pensamiento. Platón carece de sentido, no es más que una *tabula rasa* para quien no tiene entendimiento ni puede relacionar los mismos pensamientos con sus palabras. El Platón escrito es para mí sólo un *medio*, lo primero, lo *a priori*, el fundamento al cual todo se refiere y vuelve; es el entendimiento. Conceder entendimiento no es privativo de la filosofía, puesto que la filosofía ya lo supone; ésta no hace sino determinar *mi* entendimiento. La *producción* de conceptos por medio de una filosofía determinada no es real: sólo es formal; no es una creación a partir

de la nada, sino sólo el desarrollo de una materia espiritual, latente en mí, aún indeterminada, pero susceptible de todas las determinaciones. El filósofo me lleva a la conciencia de lo que puedo saber, toma mi *capacidad* espiritual como punto de partida. Por eso es que la filosofía no sale de los labios o de la pluma sino para retornar inmediatamente a su propia fuente; no habla por hablar —de ahí su antipatía contra los discursos vacíos—, sino para no hablar, para *pensar*; no demuestra por demostrar —de ahí su odio contra la silogística sofista—, sino para señalar que lo que así demuestra está directamente en el principio de toda demostración, en el entendimiento, que es un pensamiento legal, es decir, un pensamiento que expresa para cada ser pensante una ley del entendimiento. La demostración no significa más que señalar que lo que digo es *verdadero*, no de otro modo que como se retoma la enajenación del pensamiento en la fuente originaria del pensamiento.

Tampoco puede concebirse el significado de la demostración sin referirse al significado del *lenguaje*. El lenguaje no es distinto que la *realización de la especie*, la puesta en relación del yo y del tú, destinada a representar la unidad de la especie por la supresión de su aislamiento individual. Por ello el elemento de la palabra es el aire, el vínculo vital más espiritual y más universal. Así la demostración no encuentra su fundamento más que en la actividad de la mediación del pensamiento *para otro*. Nunca quiero probar algo como no sea para otro; si demuestro, enseño, escribo; ciertamente no es para mí que yo pruebo, enseño o escribo; pues también sé, por lo menos en lo esencial, lo que no escribo, lo que no enseño, lo que no expongo; por eso con frecuencia se siente la mayor pena y se resuelve abordar por escrito lo que se conoce mejor, lo que nos resulta tan perfectamente preciso y claro, que no podemos imaginar de ninguna manera que otros puedan ignorar-

lo. El escritor que aborda una materia de la que está tan seguro, piensa que en el fondo ésta no vale la pena y se convierte en una especie particular de humorista. El autor aniquila su trabajo al escribirlo y al demostrarlo se mofa de la prueba. Para escribir bien y hacerlo seriamente, debo *dudar* que otro sepa eso que yo sé, o por lo menos que lo sepa como yo lo sé. No es sino por ello que comunico mi pensamiento. Mas, presupongo a la vez que otro debe y *puede* conocerlo. Enseñar no es atiborrar, sino por el contrario, el maestro se dirige a una capacidad activa, a una facultad de conocimiento. El artista supone el sentido de la belleza; no quiere ni puede comenzar por darlo; pues para que encontremos que sus obras son bellas, las admitamos y las recibamos, es menester que suponga ya en nosotros el sentido artístico; sólo puede educarlo, darle una orientación determinada. De igual modo el filósofo no presupone que él es un Dalai-Lama especulativo que de pronto se hubiera devorado la razón. Para que reconozcamos sus pensamientos como verdaderos, para que, además, podamos comprenderlos, éste debe presuponer la razón como principio común, como norma común, tanto en nosotros como en él. Eso que él ha reconocido, nosotros debemos reconocerlo; eso que él ha hallado, nosotros debemos hallarlo por nuestros propios medios *en nosotros,* pues el pensamiento está *en nosotros.* Por consiguiente, toda demostración no es en nosotros una mediación del pensamiento en y para el propio pensamiento, sino una mediación que se realiza por vía del lenguaje entre el pensar, *en la medida en que éste es mío,* y el pensar *de otro,* en la medida en que es suyo —si dos o tres estáis reunidos en mi nombre, yo soy entre vosotros la razón, la verdad—, o bien una mediación del yo y del tú para conocer la identidad de la razón, o bien una mediación por la cual yo realizo la prueba que mi pensamiento no es el mío, sino pensamiento *en y para*

sí, que con igual carácter puede ser tanto el pensamiento de otro como el mío. Si nos resulta indiferente ver o no ver en la vida comprendidos y reconocidos nuestros pensamientos, esta indiferencia sólo es privativa de este o aquel, de tal o cual clase de hombres, a los que ya consideramos como seres imbuidos de prejuicios, corrompidos por intereses egoistas y sentimientos aberrantes, como seres irrecuperables y radicalmente viciados. El número de éstos no tiene absolutamente nada que ver aquí. *Satis mihi pauci lectores, satis est unus, satis est nullus.* Sin duda el hombre puede bastarse a sí mismo, porque él mismo se sabe uno, se distingue de sí y puede ser otro para sí —el hombre habla, conversa consigo mismo— y porque sabe que su pensamiento no sería el suyo si, al menos a título *eventual*, no fuera también el pensamiento de otros hombres. Mas toda esa indiferencia, esa suficiencia y esa limitación de sí mismo no son sino fenómenos aberrantes. En el fondo, no somos indiferentes; el instinto de comunicación es un instinto original, el instinto de la verdad. Sólo a través del prójimo —y no por cierto de tal o cual otro al azar— devenimos conscientes y seguros de la verdad de nuestra propia causa. Lo verdadero no es exclusivamente ni lo mío ni lo tuyo sino lo *universal*. El pensamiento es *verdadero* cuando se unen el *yo* y el *tú*. Esta unión es la comprobación, el signo, la afirmación de la verdad sólo porque ella misma ya es verdad. Lo que une es bueno y verdadero. La objeción: en tales condiciones también el robo, etc., es bueno y verdadero, puesto que asimismo los hombres se unen a menudo para ello. Esta objeción no merece respuesta, pues en esto cada uno actúa para sí.

Todos los filósofos que conocemos —y si no fuera por eso es evidente que no los conoceríamos —*expresaron*, esto es, *enseñaron* sus pensamientos ya sea verbalmente como Sócrates, ya sea por escrito; expresar *pensamientos*, es enseñar; pero

enseñar es demostrar. La demostración no es, pues, la relación del pensador o del pensar encerrado en sí mismo, con ellos mismos, sino la relación del pensador con otros hombres. Por eso es que los modos de demostración y de silogismo no son *formas de la razón* en sí.[1] formas del acto interno del pensamiento y del conocimiento; no son más que *formas de comunicación*, modos de expresión, presentaciones y representaciones, de las manifestaciones del pensamiento. Por ello es que el espíritu alerta corre más ligero que la demostración de su maestro; desde el primer pensamiento, en un instante, anticipó toda una sucesión de meditaciones que otro se ve precisado a recorrer con ayuda de la demostración. De igual modo que como existe un verdadero *genio del arte*, existe un *genio del pensamiento*, que como ese está presente hasta cierto punto en todos los hombres a manera de receptividad. Si tenemos las formas de comunicación y los modos de expresión para las formas fundamentales de la razón, y del pensamiento en y para sí, es únicamente porque empezamos, como quien dice, por hacer comparecer ante nosotros, por exponernos, por representarnos, por *enseñarnos a nosotros mismos*, como lo ha-

[1] Las sedicentes formas *lógicas* del juicio y del silogismo no son, pues, formas activas del pensar ni (*ut ita dicam*) relaciones racionales *creadoras. Presuponen* los conceptos metafísicos de universalidad, particularidad, singularidad, del todo y de la parte, como la *regula de omni*, de la necesidad, de la causa y el efecto; se las piensa sólo a través de estos conceptos; resultan, por tanto, formas del pensar secundario, derivado, no formas originarias. Sólo las relaciones metafísicas son relaciones lógicas —únicamente la metafísica como ciencia de las categorías es la lógica verdadera, *esotérica*—, éste es el profundo pensamiento de Hegel. Las supuestas formas lógicas son sólo formas *abstractas y elementales del lenguaje*; pero hablar no es pensar, porque entonces el conversador más grande debería ser el pensador más importante. Nuestro llamado pensar común es sólo la traducción de una expresión inteligible para nosotros de un autor extraño (más o menos) desconocido, que actúa en nosotros de modo instintivo, y es sólo en esta *traducción* y no en el original que son válidas las llamadas formas lógicas; por tanto ellas no pertenecen a la óptica, sino a la *dióptrica* del espíritu, un dominio que en verdad es aún desconocido.

ríamos con el prójimo, a fin de elevarnos a la conciencia distinta, nuestros pensamientos fundamentales que inmediatamente surgen de la facultad del pensar, que nos llegan sin que sepamos cómo y nos son dados con nuestra *esencia;* sucede que ya en el pensar mismo expresamos y exponemos nuestros pensamientos. La demostración no es, pues, más que el medio por el cual quito a mis pensamientos la forma que tienen en mí, con el objeto de que otro los conozca como suyos propios. Sin *comunicación*, la demostración carece de sentido. Pero la comunicación de los pensamientos no es una comunicación material y *real* —el choque, el sonido que conmueve mis oídos, la luz, son comunicaciones reales—; lo material, lo recibo pasivamente: lo sufro; mas lo espiritual, lo recibo sólo por mí, por mí autoactividad. Además, tampoco es la *cosa misma* lo que comunica el que demuestra, sino sólo el medio; pues no me instila sus pensamientos como las gotas de una medicina; él no predica a peces sordos, como San Francisco; se dirige a seres *pensantes*. Él no me da lo *esencial*, el entendimiento de la cosa; no me concede el entendimiento —pues, en tal caso el filósofo podría, en efecto, producir filósofos, lo que nadie hasta el presente ha logrado—; por el contrario, él lo presupone; no me demuestra —y en general, no demuestra a otro— más que el *reflejo* de mi entendimiento. Sólo es actor; no torna sensible y no me representa sino eso que yo mismo debo imitarle —la filosofía "expositiva", sistemática, es la filosofía dramática, teatral, en oposición del pensar material vuelto hacia sí—; él me demuestra y dice: esto es lo racional, lo verdadero, la ley; he aquí *cómo debes pensar*, y cómo piensas, cuando en realidad piensas. Quiere inducirme a pensar sus propios pensamientos, pero no como suyos, sino como universalmente racionales, y por tanto, míos por igual; él sólo *expresa* mi propio entendimiento. Aquí se justifica la exigencia

de que la filosofía despierte, estimule el pensar, lejos de aprisionar el entendimiento en la letra enunciada o escrita —el pensamiento comunicado es en efecto el pensamiento alienado en la letra—, lo cual apareja siempre efectos mortales para el espíritu. Toda exposición de la filosofía, ya sea oral o escrita, no tiene y no puede tener otro significado que el de mediación. Todo sistema no es más que *expresión*, sólo *imagen* de la razón, por consiguiente, no es sino un *objeto* para la razón, la que como potencia viviente se reproduce sin cesar en nuevos seres pensantes, se distingue de sí y se postula ante sí como un objeto de la crítica. Todo sistema, no reconocido ni asimilado como simple *medio*, *limita* y *corrompe* el espíritu, puesto que reemplaza el pensar inmediato, original y material por el pensar mediato y formal. Destruye el espíritu de investigación, no permite diferenciar el *espíritu* de la *letra*, porque es *necesario* que todo pensamiento —y allí precisamente se revela la limitación de cualquier sistema como existencia exterior— se vincule con la *letra*, y *de esa manera* el significado y el destino original de toda expresión pensada, de todo sistema, resultan negados y se malogran por completo. Toda exposición, toda demostración —la exposición del pensamiento es demostración— en virtud de su destino *original*, tiene por fin —y es a este último al que debemos atenernos— el acto por el cual el otro conoce.

Por otra parte, va de suyo que la exposición o demostración es por igual a la vez fin *para sí misma*, como cada medio debe, en efecto, ser también fin. La forma misma debe ser didáctica objetivamente hablando: la exposición de la filosofía debe en sí misma ser filosófica; la exigencia de identidad de la forma y del contenido allí encuentran su justificación. La exposición en tanto que en sí misma es filosófica, conforme con el pensamiento, es justamente la exposición *sistemática*.

Ello es lo que confiere valor a la exposición *en y para sí.* Por eso es que el sistemático es artista: la historia de los sistemas filosóficos es galería de cuadros, pinacoteca de la razón. Hegel es el artista *filosófico* más perfecto, sus exposiciones son, por lo menos en parte, modelos insuperados del *sentido artístico científico,* y en virtud de su rigor, *verdaderos medios de educación y cultura del espíritu.* Mas precisamente por ello transformó asimismo —en virtud de una ley universal que no examinaremos aquí— la forma en esencia, el ser del pensamiento para otro en ser en sí, el *fin relativo en fin absoluto.* Hegel quería anticipar y aprisionar en la exposición al entendimiento mismo, quería hacerlo entrar por fuerza en el sistema. El sistema debía ser, como quien dice, la razón misma, la actividad inmediata debía reducirse pura y simplemente a la actividad mediata, la exposición no debía *presuponer nada,* vale decir, no dejar en nosotros ningún residuo, vaciarnos y agotarnos por completo. El sistema hegeliano es la *autoalienación* absoluta de la razón, el que se expresa *objetivamente,* entre otras cosas, en que su derecho natural es el *empirismo especulativo* más puro (por ejemplo, *¡la misma deducción del derecho de primogenitura!*). Sólo aquí —donde Hegel comprime todo en la representación, prescinde de la preexistencia del entendimiento, no apela al entendimiento en nosotros— yace la causa verdadera y última de los reproches sobre formalismo, desprecio de la subjetividad, etc. Hegel retoma, por cierto, en el resultado, el proceso de mediación; pero dado que la forma es puesta como entidad objetiva, entonces permanecemos de nuevo en duda respecto de la objetividad o de la subjetividad de este proceso de mediación. Así pues, aquellos que consideran que el proceso de mediación de lo absoluto es sólo formal tienen materialmente razón, mas los que, por el contrario, consideran la realidad obje-

tiva de este proceso, tampoco puede decirse, por lo menos formalmente, que dejen de tener razón.

La filosofía hegeliana es, pues, el apogeo de la filosofía sistemática de tipo especulativo. Por ello hemos descubierto y explicado el fundamento del comienzo de la *Lógica*. Todo debe explicarse (probarse), vale decir, integrarse e ingresar en la exposición. La exposición hace abstracción del saber anterior a la exposición; ella debe comenzar por un comienzo absoluto. Pero justamente aquí aparece de pronto el *límite* de la exposición. El pensar existe *con anterioridad* a la exposición de éste. El comienzo en la presentación sólo es primero para él, *mas no para el pensar*. La exposición necesita de pensamientos que no aparecerán sino más tarde, pero que siempre están presentes con anterioridad en el pensar.[1] La exposición es, pues, lo mediato en y para sí; por eso es que también en

[1] Lo que aquí se designa con la expresión "exponer" responde al término *fundar* en la filosofía de Hegel. Por ejemplo, el concepto *en sí* ya es el juicio, pero aún no está fundado como tal; el juicio ya es en sí el silogismo, mas no fundado ni realizado aún como tal. Lo anterior presupone lo posterior, pero no obstante debe aparecer *para sí mismo*, a fin de que ese supuesto (lo posterior), que *en sí* es lo primero, en su momento sea fundado para sí mismo. En virtud de este método, Hegel convierte en autónomas las determinaciones que *para sí* carecen de realidad. Así es el ser del comienzo de la *Lógica*. En efecto, ¿el ser tiene otra significación que la del ser *real, actual*? ¿Qué representa entonces el concepto de ser que se diferencia del concepto de la existencia, de la realidad, de la actualidad? Evidentemente, *nada*; pero entonces, ¿esa *separación* y esa distinción resultan válidas? Lo mismo ocurre con las formas del silogismo y del juicio que Hegel considera autónomas como relaciones *lógicas particulares*. De tal manera los juicios *afirmativos, negativos* deben expresar una relación particular, la de la inmediatez, y los juicios singular, particular, universal, deben expresar, por el contrario la relación de la reflexión. Mas todas esas diferentes formas de juicio sólo son *modos de expresión empíricas*, que primero es menester reducir a un juicio en que el predicado contiene la *diferencia esencial*, la *naturaleza*, el género del sujeto, para *expresar* una relación *lógica*. Lo mismo rige en los juicios asertórico y problemático. Para que también el juicio del concepto sea *fundado*, es necesario que esas formas sean asimismo fundadas como momentos *particulares*, y que el juicio asertórico sea también un juicio inmediato. Pero entonces, ¿qué clase de relación lógica real puede fundar debidamente esas formas del juicio? ¿No reside esa relación únicamente en el *sujeto* que juzga?

ella, lo primero no es jamás algo inmediato, sino algo puesto, dependiente, mediatizado, porque lo primero está determinado por las determinaciones del pensamiento, que son ciertas por sí mismas, anteriores a, e independientes de la filosofía que se expresa y se explicita temporalmente. La exposición apela así constantemente a una instancia apriorística superior, en relación con ella. ¿No es este el caso del "ser" de la Lógica de Hegel? "El ser es lo inmediato, lo indeterminado, lo igual a sí mismo, lo indiferenciado". Por otra parte, ¿no se presuponen aquí los conceptos de inmediatez, de indeterminación, de identidad? "El ser desaparece en la nada; se desvanece inmediatamente en su contrario: su verdad es ese movimiento de desaparición inmediato". ¿Pero esto no supone muchas representaciones? ¿Desaparecer es un concepto, o más bien una representación sensible? "El devenir es inquietud, la identidad inquieta del ser y de la nada; la existencia es la inquietud convertida en quietud". ¿Pero no se supone por ello, o por lo menos no se admite, una representación tan altamente discutible como la quietud? ¿El escepticismo no puede objetar: la quietud no es más que una ilusión de los sentidos, todo está en perpetuo movimiento? ¿Qué significan en principio tales representaciones, aun a simple título de *imágenes*? Mas se dirá que tanto las representaciones como los conceptos de igualdad, de identidad, etc., se comprenden por sí mismos, porque son por entero naturales. Por otra parte, ¿cómo podríamos pensar el ser? Esos conceptos son los medios necesarios por los cuales conocemos al ser como lo primero. Es justo: ¿pero entonces el ser, por lo menos, es lo inmediato? ¿Lo primero es más bien aquello de lo que no podemos prescindir? Sin duda que la filosofía hegeliana también lo sabe. El ser, por el que comienza la *Lógica*, tiene como supuesto, de un lado, la Fenomenología, del otro la idea absoluta. Al ser (lo primero, lo

indeterminado) se lo ve destronado, al final; éste se revela como el comienzo *que no es lo verdadero*. ¿Mas la *Lógica* entonces no sería también una Fenomenología? ¿El ser es sólo el comienzo *fenomenológico*? ¿No nos hallamos, aun en el interior de la Lógica, con un conflicto que opone la apariencia y la verdad? ¿Por qué no se empieza por el *verdadero* comienzo? "Lo verdadero no puede ser sino el *resultado*; lo verdadero debe mostrarse como tal, es decir, presentarse". ¿Pero cómo puede entonces probarse si el ser mismo supone la idea, y si la idea es supuesta como si ya fuera en sí lo primero? Así es como la filosofía debe constituirse y demostrarse, como verdad, de modo que no pueda ponerse en duda, es decir, ¿la duda escéptica ya no tiene ningún fundamento objetivo? Por cierto que quien dice A debe también decir B. Situarse al comienzo en el ser de la Lógica, es ubicarse también en la idea; aceptar ese ser, es ya haber aceptado la idea. ¿Pero qué hacer si se halla un sólo hombre que no quiere decir A? Si dice: tu ser indeterminado, puro, no es más que una abstracción, al que nada real corresponde; lo único real es el ser concreto. ¡O bien entonces, comienza por probarme la realidad de conceptos *universales*! ¿No llegamos acaso a problemas *universales*, que tocan a la verdad y la realidad de la filosofía en general y no sólo a esta Lógica? ¿La Lógica está por encima de la querella de los nominalistas y los realistas (para designar con nombres antiguos una oposición natural)? ¿La Lógica no contradice en sus primeros conceptos tanto a la intuición sensible como a su abogado, el entendimiento? ¿La intuición sensible no tiene derecho de oponerse a la Lógica? La Lógica intenta rechazar su voz, pero el entendimiento refuta también a la Lógica con estas palabras: tú eres *judex in propria causa*. ¿Acaso desde el comienzo de la ciencia no tropezamos aquí con la *misma* contradicción que en la filosofía

de Fichte? Allá, la contradicción entre el yo *puro* y el yo empírico real; aquí, la contradicción entre el ser puro y el ser empírico real. El "yo puro no es más yo"; pero el ser puro y vacío ya tampoco es el ser. La Lógica sostiene: hago abstracción del ser *determinado*; no atribuyo la unidad del ser y de la nada a un ser determinado. Si el entendimiento halla ridícula y paradójica esta unidad, es porque sustituye el ser puro por un ser determinado y es evidente entonces que existe una contradicción cuando el ser debe ser la nada. Mas el entendimiento responde a su vez: sólo el *ser determinado* es ser; el concepto del ser comprende el concepto de la determinación absoluta. Del ser mismo obtengo el concepto de ser: pues todo ser es un ser determinado, por ello es que puedo oponer también, dicho sea de paso, la nada, que significa: no algo opuesto al ser, dado que siempre e inseparablemente vinculo el algo con el ser. Quitar al ser la determinación, ya no es que deje de ser del todo. Que se me diga entonces que *ese ser* es la nada, no tiene nada de sorprendente. Se advierte aunque no se lo diga. Si se quita al hombre lo que lo hace hombre, se me puede probar sin dificultad que no es un hombre. Y bien, lo mismo que el concepto de hombre, una vez que se quita la diferencia específica de hombre, no es más el concepto del hombre, sino una entidad artificial, casi como el hombre platónico de Diógenes: de igual modo también el concepto de ser, en tanto se separa el contenido del ser, ya no es el concepto de ser. El ser es tan diverso como las cosas. El ser es uno con la cosa que es. Retirar el ser de una cosa, significa retirarlo todo. El ser no se deja separar para sí. El ser no es un concepto *particular*: al menos para el entendimiento es todo.

Por consiguiente, ¿cómo la *Lógica* o una filosofía determinada en general, pueden probar la realidad y la verdad si comienzan por entrar en contradicción con la realidad sensible,

con el entendimiento de la realidad, *sin resolver esta contradicción*? Que tal filosofía prueba *su propia* verdad, no hay duda; pero no se trata de eso. Hacen falta dos para la prueba. En la comprobación el pensador *se desdobla*; se contradice a sí mismo; y sólo cuando el pensamiento ha enfrentado y superado esta contradicción interior, ésta es un pensamiento probado. Probar no es distinto que refutar. Toda determinación intelectual posee su contraria, su contradicción. No es en la unidad con su contraria, sino en su refutación en donde reside la verdad. La dialéctica no es un monólogo de la especulación consigo misma, sino un diálogo de la especulación con lo empírico. El pensador no es dialéctico más que en la medida en que es *su propio adversario*. Dudar de sí mismo, son el arte y la virtud supremos. Si entonces la filosofía, o bien la Lógica, quieren probarse, deben refutar lo empírico racional o el entendimiento que las desmiente y lo único que las contradice; en caso contrario todas sus pruebas sólo permanecerán en estado de afirmaciones *subjetivas para el entendimiento*. Lo *contrario* del ser —del ser en general, como lo considera la Lógica— *no es la nada*, sino *el ser sensible y concreto*. El ser sensible desautoriza al ser lógico; uno contradice al otro y viceversa. Para resolver esta contradicción sería menester probar la realidad del ser lógico, probar que no es una abstracción, tal como actualmente lo es para el entendimiento.

La única filosofía que comienza *sin supuestos* es aquella que tiene la libertad y el valor como para cuestionarse a *sí misma*, la que se engendra a partir de su propio *contrario*. Ahora bien, el conjunto de las filosofías modernas ha comenzado *por las filosofías mismas* y no por su contraria. Así pues, han supuesto su filosofía como la verdad. En ellas la mediación no tiene otro significado que la *elucidación*, como en Fichte, o el *desarrollo*, como en Hegel. Kant fue crítico respecto de la

antigua metafísica, pero no con relación a lo propio. Fichte supuso como verdad la filosofía de Kant. Su único objetivo fue elevarla al nivel de ciencia, unir todo cuanto en Kant se hallaba disperso y deducirlo de un principio común. Por una parte, Schelling igualmente supuso la filosofía de Fichte como la verdad acabada, mas por otra parte, en oposición con Fichte, es el restaurador de Spinoza. Hegel es un Fichte mediado a través de Schelling. Hegel polemizó contra el absoluto de Schelling; descubrió en éste la ausencia del momento de la reflexión, del entendimiento, de la negatividad: en otros términos, espiritualizó, determinó, fecundó el seno de la identidad absoluta con la simiente del concepto (del yo fichteano); pero, no obstante, supuso lo absoluto como verdad. Hegel no cuestionaba la existencia, ni la realidad objetiva en la identidad absoluta; supuso la filosofía de Schelling como una filosofía verdadera *por esencia*, y no le objetaba más que su falta de *forma*. Hegel es a Schelling lo que Fichte es a Kant. Para ambos la verdadera filosofía existía ya en su contenido y su materia; no tenían otro interés que no fuera científico, es decir, un interés *sistemático y formal*. Ambos eran sólo críticos con respecto a lo particular, frente a *ciertos caracteres* y no a la *esencia* de la filosofía existente. Lo absoluto *es*, sobre esto no cabe duda; mas debe probarse y debe ser reconocido *como tal*. Así es como se convierte en resultado, objeto del concepto mediador: vale decir, verdad científica y no pura afirmación de la intuición intelectual.

Pero es precisamente por tal razón que en Hegel también —al margen de su rigor científico en el desarrollo— la *prueba* de lo absoluto no tiene por esencia y por *principio* más que un significado *formal*. La filosofía hegeliana nos presenta desde su comienzo y su punto de partida, una contradicción, contradicción entre la verdad y la cientificidad, entre la esencia-

lidad y la formalidad, entre el pensar y lo *escrito*. *Formalmente*, la idea absoluta sin duda no está presupuesta, pero en el fondo sí lo está. Lo que Hegel anticipa como grados y anillos intermedios ya lo *pensaba* como *determinado* por la idea absoluta. Hegel no está *alienado*, no ha *olvidado* la idea absoluta, pero ya piensa *en la suposición de la idea*, lo opuesto a partir del cual ésta debe engendrarse. Ella está probada *de hecho*, antes de estarlo formalmente: por eso es indemostrable y siempre subjetiva para *otro* que ya reconoce en lo contrario de la idea una *premisa* de la cual ella misma se ha hecho preceder. La alienación de la idea no es por así decir más que una *ficción*; simula, pero no se toma en serio; *representa*. La prueba decisiva es el comienzo de la *Lógica*, el cual debe ser el comienzo de la filosofía en general. Empezar, como lo hace, por el ser, sólo es puro formalismo, pues el ser no es el verdadero comienzo, lo primero verdadero; del mismo modo podría comenzarse por la idea absoluta, puesto que antes que escribiera la *Lógica*, es decir, antes que diera a sus ideas lógicas una forma de comunicación científica, la idea absoluta ya era para Hegel una certeza, una verdad inmediata. La idea absoluta —la idea de lo absoluto— está infaliblemente segura de ser en sí misma la verdad absoluta; ella se presupone a sí misma como verdadera; lo que pone como lo otro, presupone ya *por esencia* la idea. La prueba no es así más que una prueba *formal*. La idea absoluta es una certeza absoluta para el *pensador* Hegel, pero para el escritor Hegel es una inexactitud *formal*. Esta contradicción entre el pensador *liberado de la necesidad*, que domina la exposición, y para el que la causa es conocida, y el escritor *sometido a la necesidad* y a la sucesión temporal, quien postula como formalmente incierto lo que para el pensador es seguro, tal contradicción *objetivada* es el proceso de la idea absoluta, que presupone el ser y la

esencia, pero de manera tal que ya suponen en verdad la idea misma. Ésta es la única explicación suficiente de la contradicción que existe entre el comienzo real de la *Lógica* y su verdadero comienzo, el cual sólo se halla al final. *En su fuero íntimo*, Hegel consideraba la idea absoluta como certeza; aquí fue *crítico*, escéptico; pero la idea debía probarse a sí misma, debía sustraerse a los límites de la intuición intelectual subjetiva, y debía también ser para *otro*. La prueba tenía *a la vez* un significado *esencial e inesencial*; la prueba era una necesidad: la idea *debía* probarse, pues no es tal sino probándose, pero simultáneamente esta prueba era superflua para la certeza interna de su verdad. La expresión de esta necesidad superflua, de esta indispensabilidad superflua, o de esta superficialidad indispensable es el método hegeliano; por ello es que el comienzo es el fin y el final el comienzo; por eso el ser es ya la *certeza* de la idea, por eso el ser no es nada más que la *idea de su inmediatez*; por eso el no saber de la idea al comienzo, desde el punto de vista de la idea, es sólo un no saber irónico. La idea se expresa de otra manera que como piensa, pero rechaza entonces lo que declaraba al comienzo, y manifiesta: lo que hasta aquí han tomado desde el principio en adelante, como otra esencia, vean: ¡soy yo mismo! La idea es el ser y la esencia, pero aún no lo proclama; todavía guarda para sí el secreto.

Justamente por eso, repito, la prueba, la mediación de la idea absoluta, no es más que formal. La idea se produce y se atestigua, no por medio de un otro *realmente distinto* —otro que no podría ser sino la intuición intelectual empírico-concreta—; se produce a partir de un contrario *formal* y aparente. *En sí* el ser es la idea. Si el ser está probado, la idea también lo está. Pero probar no significa nada como no sea traer otro (posible o real) a mi convicción. La verdad sólo re-

side en la unión del tú y el yo. Por lo demás lo otro del pensamiento puro en general es el entendimiento sensible. Probar en el dominio de la filosofía es pues superar la contradicción que existe entre el entendimiento sensible y el pensamiento puro, es hacer que el pensamiento sea verdadro no *sólo para sí*, sino también para su oponente; pues, aunque todo pensamiento verdadero no sea verdadero más que *por sí mismo*, el testimonio que siempre lleva en sí un pensamiento que expresa una *contradicción* no es sino subjetivo, parcial, dudoso, hasta tanto no se apoye más que en sí. Luego el ser lógico constituye una contradicción directa, no mediatizada, sorprendente, con el ser de la intuición intelectual empírico-concreta, y de otro modo no es más que una concesión, una condescendencia de la idea, por consiguiente ya es en sí lo que primero solicita que se pruebe: no penetro, pues, en la Lógica, como tampoco en la intuición intelectual, si no es por un esfuerzo, por un acto trascendente, por una ruptura *inmediata* con la intuición real. Por eso la filosofía hegeliana se hace pasible del mismo reproche que toda la filosofía moderna de Descartes y Spinoza: reproche por una ruptura *no mediatizada* con la intuición sensible,[1] reproche por la suposición *inmediata* de la filosofía.

La *Fenomenología* no es un obstáculo a este respecto porque la *Lógica* tiene a aquélla *tras de sí*, pero el ser, que constituye lo opuesto del ser lógico nos obsede de manera constante, es motivado necesariamente por su propio contrario, impulsado a contradecir la lógica, y tanto más cuanto que la lógica es un *nuevo* comienzo, que parte desde el origen, y por eso también de antemano el entendimiento es contrariado. ¡Concedamos no

[1] Existe sin duda una ruptura inevitable, que radica en la naturaleza de la ciencia en general; pero no es necesario que tal ruptura sea una ruptura no mediatizada. La filosofía la mediatiza engendrándose a sí misma a partir de la no filosofía.

obstante a la *Fenomenología* una significación positiva y actual frente a la Lógica. ¿Hegel ha engendrado la idea, o el pensamiento, partiendo de la *alteridad* del pensamiento o de la idea en general? ¡Veamos! El primer capítulo contiene: "*La certeza sensible*, o el esto y la opinión". Hegel designa el momento de la conciencia en que el ser sensible y singular tiene para ella un valor de ser verdadero y real, pero para revelarse de pronto a manera de ser universal. "El aquí es un árbol"; mas continúo y digo: "El aquí es una casa". La primera verdad desapareció. "El ahora es noche"; pero no se demorará en decir: "El ahora es día". La primera verdad propuesta ha devenido ahora "trivial". El ahora se revela así como un ahora universal, un múltiple (negativo) simple. Lo mismo ocurre con el "aquí". "El aquí mismo no desaparece, subsiste con la desaparición de la casa, del árbol, etc., indiferente a que sea casa o árbol. El aquí se demuestra en su momento como *simplicidad mediatizada o universalidad.*" Por ello es que no podemos ni aun expresar lo singular como lo mentamos en la certeza sensible. "El lenguaje es lo más verdadero; con él refutamos de manera inmediata nuestra opinión, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible, y como el lenguaje sólo manifiesta esta verdad, es por completo imposible expresar un ser sensible al que mentamos." ¿Pero esto es entonces un cuestionamiento dialéctico de la realidad de la conciencia sensible? ¿Por ese medio se *prueba* lo universal como lo real? Por supuesto que sí para quien por anticipado está seguro de que lo universal es lo real; ¡mas no para la conciencia sensible, no para nosotros, que nos hallamos o nos situamos en este punto de vista y queremos estar convencidos de la irrealidad del ser sensible, y de la realidad del pensamiento! Mi hermano se llama Juan, Adolfo; pero fuera de él existen infinidad de otros hombres que también

se llaman Juan, Adolfo. ¿Surge que mi Juan no es una realidad? ¿Se deduce que la *juanidad* es una verdad? Para la conciencia sensible todos son nombres propios, *Nomina propria*; ellos son en sí indiferentes respecto del propio ser; para la conciencia sensible no son más que signos que le permiten alcanzar su meta por la vía más corta. El lenguaje no tiene absolutamente *nada* que ver con *la cosa*. La realidad del ser sensible singular es para nosotros una verdad sellada con nuestra *sangre*. En el dominio sensible, la voz de orden es: ojo por ojo, diente por diente. Vayamos al fondo: duelo de palabras. Demuéstrame lo que has dicho. Para la conciencia sensible el lenguaje es justamente lo irreal, lo nulo. ¿Cómo la conciencia sensible puede hallar entonces o ver su refutación en la imposibilidad de expresar el ser singular? Es justo una refutación del lenguaje lo que halla en tal hecho la conciencia sensible, pero no una refutación de la certeza sensible, y en su esfera tiene perfecta razón en este punto; de lo contrario nos *conformaríamos* con palabras. El contenido de todo el primer capítulo de la *Fenomenología* es por eso para la conciencia sensible, sólo que en sentido contrario, no otra cosa que el *remanido* disparate de Stilpón, no otra cosa que un *juego de palabras* del pensamiento —*seguro* ya *de sí mismo* como de la verdad— con la conciencia natural. Pero la conciencia no se deja engañar; se aferra después como antes a la realidad de las cosas singulares. El aquí —¿por qué no lo aquí-existente?— el ahora —¿por qué no lo ahora-existente?— no deviene nunca de *esta* forma para la conciencia sensible, para nosotros que aquí ejercemos su defensa y aceptaríamos sumarnos a una opinión mejor, un aquí mediatizado, universal, un ahora mediatizado y universal. Hoy es ahora, pero mañana de nuevo es ahora y aun exactamente el mismo ahora que ayer, sin modificación ni cambio: aquí un árbol, allá una casa, pero

allí vuelvo a decir: aquí, el aquí permanece eterno en todas partes y en ninguna. *Nihil novi sub sole*. El ser sensible, el esto, pasa; mas otro ser lo reemplaza y que también es un esto. La naturaleza refuta así *este* singular, pero de pronto vuelve a corregirse; impugna la impugnación, mientras pone en su lugar *otro* singular. Y por ello el ser sensible es el ser permanente e inmutable para la conciencia *sensible*.

La misma contradicción, el mismo conflicto no mediatizados que encontramos en el comienzo de la Lógica, nos salen al paso aquí en el comienzo de la *Fenomenología*: el conflicto entre el ser, que aquí se toma como objeto, y el ser como objeto de la conciencia sensible. El aquí fenomenológico en nada se distingue de otro aquí que yo señalé; si éste *se revela* también como un aquí universal, *es* de hecho un aquí universal. Por el contrario, el aquí real, se distingue justamente de otro aquí de manera *real*, es un aquí *exclusivo*. "Por ejemplo, el aquí es el árbol. Doy media vuelta y esta verdad ha desaparecido." Así es en efecto en la *Fenomenología*, en que la media vuelta no cuesta más que una palabreja; mas en la realidad en que debo hacer actuar mi pesado cuerpo, el aquí se me revela, aun detrás de mí, dotado de una existencia muy real. El árbol *limita* mi espalda; me *despoja* del lugar que ya ocupa. Hegel no refuta el aquí, que es objeto de la conciencia sensible y objeto para nosotros, a diferencia del pensar puro, sino el aquí lógico, el ahora lógico. Refuta el *pensamiento* del *ser- esto*, la *haecceitas*; muestra la no verdad del ser singular *fijado en la representación* como realidad (teórica). La *Fenomenología* no es sino la *Lógica* fenomenológica. Sólo desde este punto de vista se puede disculpar el capítulo de la certeza sensible. Pero justamente porque Hegel no se ha introducido en la realidad ni se ha situado en la conciencia sensible, porque la conciencia sensible no es objeto *sino* en el sentido

de la autoconciencia, del pensamiento, porque sólo es alienación del pensamiento *en el interior* de la certeza de sí, por ello es que la *Fenomenología* o la *Lógica* —pues ésta vuelve sobre lo mismo— comienza por un supuesto inmediato de sí y por consiguiente con una contradicción no mediatizada, con una ruptura absoluta respecto de la conciencia sensible. Puesto que como dije, comienza no por el ser otro del pensamiento, sino por *el pensamiento del ser-otro del pensamiento* en el que el pensamiento está naturalmente seguro por anticipado de su victoria sobre el adversario; de allí proviene la ironía con que el pensamiento aborda la conciencia sensible. Mas por ello mismo el pensamiento tampoco ha refutado a su adversario.

Aun haciendo total abstracción del significado de la *Fenomenología*, como lo he indicado, Hegel comienza desde el principio de su tentativa filosófica por el supuesto de la identidad absoluta. La idea de la identidad absoluta, o de lo absoluto en general, para él, era simplemente una verdad objetiva; no sólo una verdad, sino la verdad absoluta, la idea absoluta misma, la idea absoluta, es decir, la idea de la cual ya no se podía dudar, la idea trascendente en toda crítica y en todo escepticismo. Sin duda, la idea de lo absoluto, en su significación *positiva* no era más que la idea de la objetividad, *en oposición* a la idea de subjetividad de la filosofía kantiano-fichteana. Además, no debemos concebir la filosofía de Schelling como la filosofía *absoluta*, tal como era para sus adeptos,[1] sino como *lo contrario* de la filosofía crítica. Como se sabe, al principio Schelling no quería más que seguir la vía opuesta o contraria al Idealismo. La Filosofía de la Naturaleza no fue de

[1] La filosofía hegeliana tampoco puede ser conocida, apreciada y juzgada correctamente si no se reconoce que por haber absorbido de manera *formal* la teoría de Fichte, constituye no obstante, *en su contenido*, lo opuesto del kantismo y el fichteanismo.

hecho al comienzo, sino el Idealismo dado vuelta y por ello el tránsito del Idealismo a la Filosofía de la Naturaleza no fue difícil. El idealista reconocía vida y razón también en la Naturaleza, pero sólo como su propia vida, como su propia razón. Lo que veía en ella era lo mismo que él le había introducido; además, retomaba en sí mismo lo que él había concedido a la naturaleza: la naturaleza es el yo objetivado, el espíritu que no ve fuera de sí mismo. De tal manera el Idealismo ya era también una identidad del sujeto y el objeto, del espíritu y la naturaleza, pero una identidad tal que la naturaleza no tenía en esa unidad más que el significado de objeto puesto por el espíritu. Bastaba entonces desprender a la naturaleza de los lazos en los que el Idealismo la había arrojado y por los que la había encadenado a su yo, y devolverla a la existencia independiente, para asignarle *el* significado mismo, que más tarde recibe en la Filosofía de la Naturaleza. El Idealista decía a la naturaleza: "Eres mi *alter ego,* mi otro yo"; pero ponía el acento sólo en el *yo*, aunque su fórmula quisiera significar: eres mi propia emanación, mi propio reflejo, pero tú no eres nada particular para ti mismo. El Filósofo de la Naturaleza decía lo mismo; pero ponía el acento en el *alter*: sin duda él es tu yo, pero tu *otro* yo, que de ese modo es real para sí y diferente de ti. Por eso es que el significado de la identidad del espíritu y de la naturaleza era al comienzo, en la Filosofía de la Naturaleza, puramente idealista. "La naturaleza no es más que el organismo visible de nuestra razón" (*Introducción al esbozo de un sistema de Filosofía de la Naturaleza*). "El organismo no es en sí mismo más que un *modo de intuición* de la inteligencia" (*Idealismo trascendental*, página 265). "Es evidente que al construir *la materia* en realidad el yo se construye a *sí mismo*. . . Ese producto que es la materia es, pues, una construcción integral del yo, con la reserva

de que no lo es para el propio yo, que aún es idéntico a la materia" (*ibíd.*, pág. 189). "La naturaleza debe ser el espíritu visible y el espíritu la naturaleza invisible" (*Ideas para una Filosofía de la Naturaleza*, Introd., pág. 64; cf. *ibíd.*, página 128 y sigs., la excelente deducción del concepto de materia). La Filosofía de la Naturaleza, que tomaba sólo lo objetivo como punto de partida, obtenía el mismo resultado que el Idealismo, que partía de sí y no se servía más que de sí. "La tendencia necesaria de toda ciencia natural es que procede de la naturaleza a la inteligencia" (*Idealismo trascendental*, pág. 3). "¡Hacer de lo objetivo lo primero y de allí deducir lo subjetivo, ésta es la meta de la Filosofía de la Naturaleza! Toda filosofía debe proponerse como fin el engendrar una inteligencia a partir de la naturaleza o bien una naturaleza a partir de la inteligencia" (pág. 6). La Filosofía de la Naturaleza permitía que subsistiera el Idealismo en su perfecta integridad; en realidad, ella entendía que sólo probaba *a posteriori* lo que el Idealismo había dicho *a priori* de sí mismo. No existía entre ambos más que una diferencia *de enfoque*, de método. Por tanto, ya existía en el fondo de esta oposición de método una oposición de concepción que por lo menos inevitablemente debía de ello resultar. Era ineludible que en tal enfoque la naturaleza recibiera un significado *para sí misma.* Aun postulándolo sólo como objeto de una ciencia *particular*, ya se libraría al objeto de los límites del Idealismo subjetivo. Aun si ella no lo fuera en sí, lo natural era no obstante, por lo menos *para* la Filosofía de la Naturaleza, no algo derivado y fundado, sino algo primero e independiente. Así es como a la naturaleza se le adjudica un significado opuesto al Idealismo de Fichte. Por consiguiente que *el* significado que tenía la naturaleza en y para el Idealismo, esto es, el significado diametralmente opuesto al de la Filosofía de la

Naturaleza, también debía conservar después como antes su valor, y el Idealismo en general debía subsistir intacto en sus derechos y pretensiones. Por ello es que en lugar de la autonomía y la verdad únicas, absolutamente radicales, del yo fichteano, tenemos ahora dos autonomías, dos verdades opuestas entre sí: la verdad del Idealismo que niega la verdad de la Filosofía de la Naturaleza y la verdad de la Filosofía de la Naturaleza, que por su parte niega la verdad del Idealismo. Para la Filosofía de la Naturaleza existe sólo la naturaleza; para el Idealismo, *sólo* el espíritu. Para el Idealismo la naturaleza sólo es objeto, accidente; para la Filosofía de la Naturaleza es sustancia, sujeto-objeto, es lo que la inteligencia reivindica, en el seno del Idealismo, sólo para *sí*. Pero dos verdades, dos absolutos constituyen una contradicción. ¿Cómo salir, pues, de este conflicto entre el Idealismo que niega la Filosofía de la Naturaleza, y la Filosofía de la Naturaleza que niega el Idealismo? No podremos hacerlo sino convirtiendo el *predicado*, sobre el cual concuerdan ambas, en el *sujeto* —así tendremos lo absoluto, lo independiente puro y simple— y el *sujeto* en *predicado*: lo absoluto es espíritu y naturaleza. Espíritu y naturaleza no son sino predicados, determinaciones, formas de un solo y mismo sujeto, lo absoluto. Mas ¿qué es entonces lo absoluto? Nada más que la (conjunción) *y*: la unidad del espíritu y la naturaleza. Pero ¿qué adelantamos con esto? ¿Acaso ya no teníamos esta unidad en el concepto de la naturaleza misma? La Filosofía de la Naturaleza es la ciencia no de un objeto opuesto al yo, sino de un objeto que es el mismo *sujeto-objeto*, dicho en otros términos, la Filosofía de la Naturaleza es a la vez Idealismo. El nexo de los conceptos de sujeto y objeto en el concepto de la naturaleza representaba justamente la supresión de la escisión efectuada por el Idealismo entre algo inteligente y algo no-inteligente; por con-

siguiente la supresión de la escisión entre la naturaleza y el espíritu. ¿En qué se distingue, entonces, lo absoluto de la naturaleza? Lo absoluto es la identidad absoluta, el sujeto absoluto; la naturaleza es el sujeto-objeto objetivo; la inteligencia el sujeto-objeto subjetivo. ¡Formidable! ¡Sorprendente! Volvemos de pronto al punto de vista del dualismo Idealista; en el mismo instante se quita a la naturaleza lo que se le acaba de conceder. La naturaleza es sujeto-objeto *más la objetividad*: en otros términos, su concepto positivo —si todavía un *más* da un concepto, en la medida en que ella no fluctúa en el *vacío* de lo absoluto, en la medida en que ella es *naturaleza*—, es *el de la objetividad*; y de igual modo el concepto de espíritu, en la medida en que es espíritu, no es una esencia imprecisa y anónima, sino el concepto de la *subjetividad*, con la marca del *más de la subjetividad.* Bien, ¿pero estamos entonces más adelantados que al comienzo? ¿No recaeremos en la vieja cruz de la subjetividad y la objetividad? Si se conoce lo absoluto, si se lo extrae de las tinieblas de la carencia total de determinación, donde sólo es un objeto de la representación y de la fantasía, para conducirlo hasta la claridad del concepto, se lo conoce entonces *solo* como espíritu, o *bien* como naturaleza. No existe ciencia *de lo absoluto como tal*, sino que antes como ahora, o bien una ciencia de lo absoluto como naturaleza o de lo absoluto como *espíritu*; por tanto, o bien Filosofía de la Naturaleza o bien Idealismo; o bien ambos juntamente, pero a condición de que la Filosofía de la Naturaleza sólo sea filosofía de lo absoluto como naturaleza, y el Idealismo, filosofía de lo absoluto como espíritu. Mas si la Filosofía de la Naturaleza tiene por objeto lo absoluto como *Naturaleza*, entonces el concepto *positivo* es únicamente el *concepto de naturaleza,* dicho en otros términos, el predicado deviene a su vez sujeto, y el sujeto, lo absoluto, deviene un predicado impreciso que nada

quiere decir. Puedo entonces eliminar de plano lo absoluto de la Filosofía de la Naturaleza; pues lo absoluto es válido tanto para el espíritu como para la naturaleza, tanto para este objeto determinado como para otro objeto, su opuesto, tanto para la luz, como para la gravedad. Para mí lo absoluto desaparece entonces como pura nada de la determinación, como *nihil negativum* en el concepto de naturaleza, o bien, si no puedo eliminarlo de la mente, es la naturaleza que desaparece para mí ante lo absoluto. Por eso es que la Filosofía de la Naturaleza no llegaba sino a determinaciones y diferencias *sin sentido*, es decir, a diferencias y determinaciones que en verdad no son más que *imaginarias*, simples representaciones de términos distintos, y no determinaciones reales de conocimiento.

Así es que la significación positiva de la filosofía de Schelling reside únicamente en la Filosofía de la *Naturaleza*, en oposición a la estrechez del idealismo de Fichte, que sólo mantenía con la naturaleza un nexo negativo. Tampoco debe asombrar que el creador de la Filosofía de la Naturaleza no haya expuesto lo absoluto más que en su aspecto real; pues ya existía la exposición de lo absoluto en su aspecto ideal, antes que la Filosofía de la naturaleza, a partir de Fichte. Sin duda, la Filosofía de la Identidad restablecía una unidad perdida, pero si así lo hacía, no era objetivando esta unidad como lo absoluto, como una esencia común al espíritu y a la naturaleza, y no obstante tan distinta de ellos —porque este absoluto no era sino un bastardo equívoco del Idealismo y de la Filosofía de la Naturaleza, surgido del conflicto existente en el propio creador de la Filosofía de la Naturaleza entre el Idealista y el Filósofo de la Naturaleza—; si ella la restauraba era sólo en la medida en que el concepto de esta unidad era justamente el concepto de la naturaleza como sujeto-objeto, y en consecuencia, la restauración de la naturaleza en general.

Sólo por no atenerse demasiado a *esta* oposición en el Idealismo subjetivo, oposición que constituía su mérito positivo, por haber desconocido su límite, puesto que quería ser filosofía absoluta, la Filosofía de la Naturaleza entró igualmente en oposición con lo positivo del Idealismo. Kant incurrió en la contradicción —necesaria para él, aunque aquí no la examinaremos— de concebir e interpretar erróneamente los límites *positivos* y *racionales* de la razón, concibiéndolos como *barreras*. Las barreras son límites *arbitrarios, no obligatorios* y *superables*. Con esas barreras, la Filosofía de la Identidad también rechazó los límites positivos de la razón y de la filosofía. La unidad del pensar y del ser o de la intuición no constituía en ella sino la unidad *del pensar* y la *imaginación*. La filosofía entonces se tornó *admirable* (*schön*), poética, confortable, romántica, mas por eso mismo, tan trascendente, supersticiosa y *absolutamente desprovista de crítica*. La condición fundamental de toda crítica, la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, había desaparecido. El pensar que *discierne* y *determina* pasó a ser sólo una actividad finita y *negativa*; ¿por qué sorprenderse entonces si la Filosofía de la Identidad, sin vigor ni crítica, termina por sucumbir en el misticismo del zapatero de Görlitz?

En y por esta filosofía Hegel comenzó a filosofar, no como discípulo de su autor, sino como un amigo junto a otro amigo. El es quien ha salvado a la filosofía de caer en el dominio de la imaginación. Con justa razón un hegeliano le dirigió las palabras de Aristóteles sobre Anaxágoras: él apareció entre los Filósofos de la Naturaleza como el único sobrio entre los hombres ebrios. La unidad del pensar y del ser recibe en él una significación racional, sin tener por otra parte una significación trascendente en la crítica. Su principio es el "nous". Hegel integró en la filosofía el elemento del racionalismo, el

entendimiento, que se hallaba excluido por cierto de la idea de lo absoluto aunque no lo fuera ni en la imaginación ni en la afirmación, y lo integró como un momento de lo absoluto mismo. La expresión metafísica está dada por la proposición: lo negativo, lo diferente, lo que es objeto de la reflexión, no debe ser concebido de manera puramente negativa, ni como lo finito, sino solamente como positivo, como esencial. De allí el elemento *negativo, crítico* que contiene la filosofía de Hegel. Pero no obstante era la idea de lo absoluto la que lo determinaba. Aunque reconociera en éste la carencia de entendimiento, o del principio de forma, pues ambos son uno para él; aunque introdujera allí ese principio, determinaba en realidad lo absoluto mismo de manera distinta que Schelling; aunque así elevó la forma a lo esencial, ésta seguía teniendo —lo que está necesariamente involucrado en su concepto— la significación de lo puro formal, y el entendimiento, *a pesar de todo,* una significación puramente negativa. El contenido es verdadero, es especulativamente profundo —esto es lo que se decía de la filosofía de lo absoluto— pero carece del concepto y la forma. Desde que el concepto, la forma, el entendimiento eran postulados como esenciales, su ausencia era considerada como carencia. Mas como el contenido es verdadero, esa misma carencia es precisamente una carencia *formal*; hallamos aquí la prueba de lo que anteriormente se ha dicho sobre el método de Hegel. Nada pertenece verdaderamente a la filosofía como la forma, el concepto. En cuanto al contenido, si bien la filosofía debe engendrarlo en su propio interior, en la medida en que ésta ya lo condujo a la forma del concepto, es un contenido *dado*; la filosofía no tiene sino que concebirlo por medio de la distinción crítica entre lo esencial y lo inesencial, es decir, lo que le agrega la forma específica de la representación, la sensibilidad, etc. Por eso es que la filosofía

tiene en Hegel en alto grado, una significación crítica, pero no *genético*-crítica. La filosofía genético-crítica es la que no demuestra ni concibe dogmáticamente un objeto dado por la representación —puesto que se trata de objetos inmediatos, vale decir, dados por la *naturaleza*, objetos verdaderamente reales, lo que sostiene Hegel es perfectamente válido—, sino que estudia su *origen*: esta filosofía se pregunta si el objeto es un objeto real o bien sólo una representación, un fenómeno puramente psicológico; ella distingue pues, de la manera más estricta entre lo subjetivo y lo objetivo. La filosofía genético-crítica tiene esencialmente como objeto lo que con anterioridad se llamaban *causae-secundae*; para ilustrar esa relación por medio de una *comparación*, ella es para la filosofía absoluta —que al no pensar sino según la presuposición de lo absoluto, transforma los procesos psicológicos subjetivos y las necesidades especulativas, por ejemplo, el proceso de mediación de Dios según Jacobo Böhme, en proceso de lo absoluto— lo que es para la contemplación teológica de la naturaleza, que convierte los cometas u otros fenómenos maravillosos en intervenciones inmediatas de Dios, la concepción puramente fisiológica o naturalista que, por ejemplo, hace derivar de una inocente picadura de insecto la excrecencia de ciertas plantas (Galläpsfel), en la cual la teología reconoce la obra del Diablo en persona. La filosofía hegeliana es *mística racional*: por ello es única en su género, atrayente y a la vez repelente, tanto para los espíritus místico-especulativos, que ven en la unión de lo místico y lo racional una contradicción insostenible, pues el concepto para ellos destruye el encanto místico de la representación oscura, como para los racionalistas que sienten horror por la unión del elemento racional y el elemento místico. La unidad de lo subjetivo y lo objetivo, que Schelling expresó y ubicó en la cima de la filosofía, y que está en el fondo del

pensamiento del propio Hegel, si bien éste la ha puesto —pero de manera formal —en su verdadero lugar, en el fin de la filosofía, como resultado; para la filosofía esta unidad es un principio tan estéril como funesto, porque ella suprime hasta en lo particular la distinción de lo subjetivo y lo objetivo, y compromete —*si fabula vera*— el pensar genético-crítico y condicional. Así es como también Hegel concibió realmente como verdad objetiva representaciones que no expresaban sino necesidades subjetivas, y que por no haberse remontado hasta la fuente, hasta la *necesidad* que engendraban esas representaciones, las ha tomado como dinero contante; es así que ha empezado a computar lo que visto con claridad, por lo menos, es de una naturaleza en extremo dudosa; ha convertido lo secundario en lo primordial y, o bien no ha tomado en consideración lo que en verdad es primordial, o lo ha rechazado como subordinado; además, ha demostrado como racional en y para sí lo que no es racional sino según una relación particular y relativa. Así vemos desde el comienzo de la *Lógica*, y como consecuencia de esa carencia de análisis *genético*-crítico, que *la nada* —una representación muy cercana de la idea de lo absoluto— desempeña un papel. ¿Qué es entonces la nada? "¡Por los manes de Aristóteles!" La nada es el vacío absoluto de pensamiento y razón.[1] No podemos *pensar* la nada, pues como lo dice Hegel, pensar es determinar; si se pensara la nada, se la *determinaría*, y entonces *ya no* sería nada. Como justamente se ha dicho: *Non entis nulla sunt praedicata. Non entis nulla est scientia.*[2] *Nihilum dicimus* (Wolff), *cui nulla respondet notio.* (El no-ser no tiene ningún predicado. No exis-

[1] Hegel llama nada, a lo vacío de pensamiento. "En la existencia ya la nada vacía de pensamiento deviene límite", se lee en la *Logik,* t. III, p. 94.

[2] Consúltense igualmente los *Analyt. Post.*, lib. II, c. 7, parágr. 2 y lib. I, parágr. 10.

te conocimiento del no-ser. Llamamos nada a lo que no corresponde ningún concepto). El pensar no puede pensar más que el ente (*Seiendes*), pues él mismo es una actividad *existente*, y real. Se ha hecho cargo a los filósofos paganos de no haber superado la eternidad de la materia y del mundo. La materia, según ellos, no tiene sino la significación del ser, no era más que la expresión sensible que designa el ser; sólo se les reprocha entonces, haber *pensado*. ¿Es que los cristianos han suprimido la eternidad, vale decir, la realidad del ser? No han hecho más que transferirla a un ser particular, el ser divino, que ellos pensaban como causa de sí, como ser sin comienzo. El pensar no ha podido superar el ente porque aquél no puede superarse a sí mismo, pues lo propio de la razón es sólo fundar el ser, porque únicamente se refiere a tal o cual ser y no al ser mismo, el que no puede pensarse como generado. La actividad pensante se prueba precisamente como una actividad real, fundadora, porque su primer y último concepto es el concepto del ser sin comienzo. La nada agustiniana, que por cierto tanto se impone a los eruditos y les parece tan profunda, porque en efecto nada cubre, es sólo la expresión de la *arbitrariedad absoluta* y de la *falta de pensamiento*. No puedo representarme otra causa del mundo que no sea lo arbitrario absoluto, dicho en otros términos, no puedo representarme otra causa que no sea la nada como causa, un simple acto de la voluntad vacía, pero la razón se extingue en un simple acto de voluntad, yo no introduzco como causa nada que pueda servir de materia al pensamiento; yo no enuncio es lo mismo que decir nada; no expreso pues, sino mi incertidumbre, mi propia arbitrariedad. La nada es una autoilusión absoluta, el *próton pséudos*, la mentira absoluta en sí misma. El pensamiento de la nada es un pensamiento *que se contradice*. Pensar la nada, es exactamente no pensar. La nada es la negación

del pensar; por eso es que no se la puede pensar sino convirtiéndola en *algo*. De modo que, en el mismo momento que se la piensa, *no* se la piensa, pues siempre es *lo contrario* de la nada lo que yo pienso. "La nada es la igualdad simple consigo mismo". ¿De acuerdo? Pero ¿la simplicidad, la igualdad consigo misma no son *determinaciones reales*? ¿Acaso no pienso *nada* cuando pienso la igualdad simple? ¿Entonces la nada no se niega en el mismo momento en que quiero fundarla? "La nada es el vacío total, la ausencia de determinación y de contenido, es indistinta *en sí misma*". ¿La nada *es en sí misma* sin distinción? ¿No fundé entonces algo en la nada, de igual manera que, en la creación a partir de la nada, se hace de la nada *casi* una *materia*, puesto que *a partir* de ella, *ex Nihilo*, debe ser engendrado el mundo? ¿Puedo entonces aun expresar la nada sin estar convencido de que me engaño? ¿La nada es el vacío total? ¿Qué es el vacío? Es vacío aquello en lo cual no hay nada, pero donde algo debe, o por lo menos puede estar: el vacío es pues, la expresión de una capacidad. ¿De alguna manera la nada sería el *ens capacissimun* (el ser con mayor capacidad)? ¿Ella es ausencia absoluta de determinación y de contenido? Lo sin-contenido, lo sin-determinación, no puedo pensarlos sin referencia a un contenido y una determinación; no tengo concepto de lo que es sin-determinación sino por medio de la determinación. Por "sin", expreso una carencia, una falta; pienso entonces el contenido, la determinación, que son positivos, como lo primero; por consiguiente sólo pienso la nada por lo que *no es* la nada. Relaciono la nada con "lleno de contenido"; pero postulando las relaciones, fundo las determinaciones. El pensar es, pues, una actividad perfectamente determinada, vale decir, *afirmativa*, que, desde que se la piensa, lo absoluto sin-determinación *es* pensando como algo determinado; de ese modo el pensamiento de la

nada se revela inmediatamente *en el hecho* como una ausencia de pensamiento, como un pensamiento *no verdadero*, como *una imposibilidad de pensamiento*, ¡como un terminante no pensar! Si de hecho la nada fuera *pensable*, la distinción entre *razón* y sinrazón, entre pensamiento y ausencia de pensamiento, desaparecería; podría pensarse y legitimar *cualquier cosa*, hasta el colmo de lo imposible y hasta el peor absurdo. Por eso es que durante el tiempo que la creación a partir de la nada pasó a ser un pensamiento y una verdad, las quimeras más insensatas y las farsas milagrosas más insólitas fueron consideradas como *posibilidades*: estas no fueron más que sucesiones naturales de la nada, que se alzaba en la cumbre de la creación del mundo como una autoridad sacrosanta. La nada es el *límite* de la razón. Un kantiano, del mismo modo que impone otros límites, concluiría en la *limitación* de la razón. Pero la nada es un límite *racional*, un límite que la razón se impone a sí misma como la expresión de su esencialidad y su realidad, pues la nada es justamente el vacío absoluto de razón. Si ella pudiera pensar la nada se condenaría como razón.

Mas "existe por consiguiente una diferencia entre ver y pensar algo o *nada*. No ver nada o no pensar nada tiene entonces una significación; la nada está presente en nuestra visión o nuestro pensamiento, o más bien es el pensamiento y la visión vacías". Sin embargo el pensamiento *vacío* no es un pensamiento. El pensamiento vacío es aparente, es un pensamiento *imaginario* y no un pensamiento real. Si no es nada pensar en un significado —sin duda allí tiene uno, pero sólo el de *no* ser un pensamiento— y un significado tal que se debe concluir con un significado objetivo de la nada: por tanto, aun *no saber nada* significa *saber*, y si digo de un ignorante: no sabe *nada*, podrá objetárseme: a pesar de todo, usted le reco-

noce un saber, esa nada, la *sabe;* no es ignorante. La nada no es más que una expresión seca, tajante que significa: nada fundamental, nada válido, no tal o cual ser determinado, nada racional, etc. Así cuando digo: lo que se contradice no es nada. Nada es aquí una tautología y significa simplemente: esto se contradice, se refuta por sí mismo, es irracional. La nada aquí no tiene un significado *verbal.* Empero se dirá; que la nada tiene por consiguiente su ser en el pensamiento, en la representación, etc.; por eso es que se dice que la nada existe en el pensamiento, la representación, mas por lo mismo no se dice que *es,* sino que sólo el pensamiento o la representación, constituye su ser. Admitamos que la nada intervenga en nuestra representación y en nuestra imaginación: ¿pertenece por tanto a la lógica? El fantasma también interviene en nuestra representación; ¿pero, diríamos que pertenece a la psicología como un ser real? Sin duda depende de la filosofía; más al sólo fin que la filosofía estudia el origen de la visión de los fantasmas, y su creencia en ellos. ¿Y la nada en realidad no es un fantasma de la imaginación especulativa? Es una representación que *no es una* representación, un pensamiento que *no es un* pensamiento, igual que el fantasma es un ser que *no es un* ser, un cuerpo que *no es un* cuerpo. Y la nada, como también el fantasma, ¿no tiene su origen en las tinieblas? La representación de las tinieblas ¿no es para una conciencia sensible lo que la representación de la nada es para una conciencia abstracta? Hegel mismo dice: "La nada es aquí la pura ausencia del ser, el *Nihil privativum,* como las tinieblas son la ausencia de luz". Se descubre aquí un parentesco entre la nada y las tinieblas, que se revela de pronto en lo poco que la inteligencia puede *pensar* de la nada, como los ojos *ver* en tinieblas. Pero es justo este apreciable parecido el que nos conduce a su origen común. La nada, que es lo contrario del ser, es un producto de

la imaginación oriental, que representa *como ser el no-ser*, que opone la vida a la muerte como *principio de destrucción autónoma*, la noche a la luz, como si ésta fuera algo positivo para sí y no simplemente la pura ausencia de luz. Tanto o tan poco la noche posee realidad como esencia opuesta a la luz, tanto o tan poco, o más bien menos aún la nada posee fundamento y realidad racional como opuesta del ser. El hombre sólo sustancializa la noche si además no distingue lo subjetivo de lo objetivo; si transforma sus impresiones y sensaciones *subjetivas* en propiedades objetivas, si el horizonte de sus representaciones está aún en extremo limitado, si toma su punto de vista local como el punto de vista del mundo y del universo mismo, si por consiguiente la desaparición de la luz *para sí* le parece una desaparición real, si las tinieblas le parecen la muerte de la fuente de luz, la muerte del sol, y si no puede explicarse la llegada de las tinieblas más que por la hipótesis de un ser *particular*, hostil a la luz, que ve en los eclipses una lucha contra el ser luminoso en forma de dragón o de serpiente. Las tinieblas como ser particular, hostil a la luz, no están basadas sino en las tinieblas intelectuales: no existen más que en la imaginación. No existe en la naturaleza el opuesto real de la luz. La materia no es en y para sí lo tenebroso, sino lo *transparente virtual*, o lo claro que es claro *salvo* para sí. Si empleamos la terminología escolástica, sólo la luz es la realidad, el *actus* de una posibilidad, de una *potentia*, que reside en la materia misma. Por eso es que toda oscuridad no es sino relativa; la densidad tampoco se opone a la luz. Si se hace abstracción de lo denso en el diamante y el cristal, que son transparentes, existen cuerpos que vueltos más compactos, devienen transparentes, como por ejemplo, el papel embebido en aceite. Aun los cuerpos más densos, los más opacos, se vuelven transparentes una vez seccionados en láminas menudas (ver

la *Photometria* de Lambert, parág. 617). Sin duda, no existe ningún cuerpo *absolutamente* transparente, pero esta propiedad —con abstracción de las causas empíricas especiales— depende de la autonomía del cuerpo; ella es tan natural como la variación de un solo y mismo pensamiento según los diferentes seres pensantes que la reciben. Esta variación depende de su autonomía, de su autoactividad; mas esta actividad no expresa por lo mismo una oposición contra la actividad del ser que comunica y manifiesta sus pensamientos. Ocurre con la nada lo que con la noche de Zoroastro. La nada no es sino un límite en la representación del mundo humano; no proviene del pensamiento, sino del no-pensamiento. La nada no es precisamente nada, por lo mismo no es nada para el pensamiento; no puede decirse más al respecto; la nada se refuta a sí misma. Sólo la imaginación hace de la nada un sustantivo, pero únicamente a condición de metamorfosear la nada en un ser fantasmagórico, en una esencia inesencial. Por eso es que Hegel no ha estudiado la génesis de la nada; ha interpretado la nada como dinero contante. Tampoco la oposición entre el ser y la nada como tal, dicho sea de paso —precisamente en razón del significado de la nada que terminamos de desarrollar— es una oposición universal, metafísica;[1] pertenece más bien a una región determinada, a la relación del ser singular con el ser universal, del individuo con la especie, y sólo del individuo representante y reflexivo. La especie es *indiferente* respecto del individuo singular. El individuo reflexivo tiene

[1] En la filosofía griega, la oposición del ser y del no-ser no es evidentemente más que la *expresión abstracta* de la oposición de la afirmación y de la negación, de la realidad y la irrealidad, en el sentido de verdad y no-verdad. Resulta claro, por lo menos en el *Sofista* de Platón, que esta oposición no tiene otro *significado* que el de verdad y no-verdad. también el término medio del ser y del no-ser, que aquí es el centro de todo, es el concepto de la *diferencia*; en efecto, *sin diferencia, no hay verdad*; cuando todo es verdad sin distinción, como en los Sofistas, nada es verdad.

en sí mismo la conciencia de la especie; puede superar entonces su ser real, fundarlo como indiferente, y anticipar su propio no-ser en la representación por oposición a su ser real, y por otra parte el no-ser no tiene significado si no es ese contrario, pero en estado de representación pura. El hombre puede decirse a sí mismo: ¿qué importancia tengo? ¿Qué importancia tienen la vida y la muerte? *¿Qué soy o qué no soy?* esto no cambia nada. Y cuando muera, no *seré* ni sufriente ni consciente. El no-ser aquí está representado y se torna autónomo, como estado de apatía e insensibilidad puros. La unidad del ser y de la nada no tiene entonces significación positiva más que como *indiferenciación* del género o de la conciencia de la especie respecto de lo singular. En cuanto a la *oposición* misma del ser y de la nada, ella no existe sino en la representación; luego, existe el ser en la realidad, o más bien lo real mismo; pero la nada, el no-ser existen sólo en la representación y la reflexión.

Ocurre con otros temas de la filosofía de Hegel lo que con la nada en la *Lógica.* Hegel ha dejado de lado —y no por casualidad, sino como efecto del espíritu de la filosofía especulativa alemana desde Kant a Fichte— las *causae secundae*, que con frecuencia no son más que las *causae primae*, y que en verdad no son aprehendidas sólo empíricamente, sino aún metafísicamente, esto es filosóficamente; Hegel ha rechazado pues, los principios y las causas *naturales*, fundamentos de la filosofía genético-crítica. Con la filosofía absoluta, hemos sido arrojados del extremo de un subjetivismo hipercrítico, al extremo objetivismo no crítico. No cabe duda de que los antiguos tipos de explicación naturalistas y psicológicos eran superficiales; mas por esta única razón no se reconocía la lógica en la psicología, la metafísica en la física, la razón en la naturaleza. Si, por el contrario, se aprehende

verdaderamente la naturaleza, se la aprehende como razón concreta; ella es entonces el único canon tanto de la filosofía como del arte. La culminación del arte es la *forma* humana —no en el sentido más estricto de forma, sino también en el sentido de la poesía—; la culminación de la filosofía es el ser humano. La forma humana no es más una forma limitada finita (si no el espíritu poético podría desembarazarse sin problema de sus límites y como por encanto, extraer de esta forma otra más elevada), constituye el género de las múltiples especies animales, género que por cierto ya no existe en el hombre como especie, sino como *género*. El ser humano no es sólo un ser particular y subjetivo, sino un ser universal, pues es el universo lo que el hombre tiene como objeto de su instinto de conocimiento; en consecuencia sólo un ser cosmopolita puede convertir el cosmos en su objeto. *Simile simili gaudet*. Las estrellas no son el objeto de una intuición sensible inmediata, pero sabemos lo esencial: que obedecen *a las mismas leyes* que *nosotros*. Asimismo toda especulación es trivial si pretende sobrepasar a la naturaleza y al hombre; de igual modo vano es el arte que queriéndonos proporcionar un objeto superior a la forma humana, no nos ofrece más que caricaturas. Vana es por tanto la especulación que desde entonces se alza y se afirma contra Hegel, como lo es la especulación de los positivistas, que en lugar de *superar* a Hegel, se ubican en lo que es *anterior* a él, precisamente por no haber comprendido sus sugerencias tan importantes, las que aunque a su manera, ya habían sido formuladas por Kant y Fichte. La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y su totalidad; pero la esencia de la realidad es la *naturaleza*, la naturaleza en el sentido más universal de la palabra. Los más profundos secretos yacen en las cosas naturales más simples con las que el soñador

que suspira por el más allá se da de patadas. Sólo el regreso a la naturaleza es la fuente de salvación. Es erróneo concebir la naturaleza en contradicción con la libertad moral. La naturaleza no sólo ha construido la maquinaria elemental del estómago, sino que también ha erigido el templo del cerebro; no sólo nos ha dado una lengua munida de papilas con las que se corresponden las vellosidades intestinales; no nos ha dado sólo los oídos, sino el encanto de la armonía de los sonidos; ni sólo los ojos sino además la esencia celeste y desinteresada de la luz. La naturaleza sólo se erige contra la libertad caprichosa pero no contradice la libertad *racional.* El vaso de vino que bebemos en demasía es una prueba patética y aún "peripatética" de que el servilismo de la pasión altera la sangre, una prueba también de que la *sofrosine* griega actúa según el sentido de la naturaleza. El postulado mismo de los estoicos, digo los estoicos, los estoicos rigurosos, esos espantos de los moralistas cristianos, era conocido: *tò omoloouménos tè physei zèn* (vivir de acuerdo con la naturaleza).

II

TESIS PROVISIONALES PARA LA REFORMA DE LA FILOSOFÍA (1842)*

El secreto *de la teología* es la *antropología*, mas el secreto de la *filosofía especulativa* es la *teología*: la teología *especulativa*, la cual se distingue de la *común* porque ella coloca en el más acá, esto es, *actualiza, determina y realiza* la esencia divina que la otra exiliaba en el más allá debido al temor y la incomprensión.

Spinoza es el auténtico creador de la filosofía especulativa moderna; Schelling, su restaurador, y Hegel, su realizador.

El *panteísmo* es la *consecuencia necesaria* de la teología (o del teísmo): la teología *consecuente*; el *ateísmo* es la *consecuencia necesaria* del *panteísmo*, el panteísmo *consecuente*.[1]

El cristianismo es la contradicción del politeísmo y el monoteísmo.

* En las ediciones alemanas consultadas estos parágrafos de las tesis, contrariamente a lo que sucede con las traducciones en otros idiomas, no aparecen numerados. (*N. del T.*)

1 Estas denominaciones *teológicas* se utilizan aquí sólo en el *sentido de sobrenombres triviales.*

El panteísmo es el *monoteísmo* más el *predicado* del politeísmo, es decir, el panteismo transforma los seres independientes del politeísmo en predicados, atributos de un único ser independiente. Así Spinoza transformó al pensar, como síntesis de las cosas pensantes, y a la materia, como síntesis de las cosas extensas, en atributos de la sustancia, esto es, de Dios. Dios es una cosa pensante; Dios es una cosa extensa.

La filosofía de la identidad sólo se diferenció de la de Spinoza porque introdujo en la cosa muerta e inerte de la sustancia el espíritu del idealismo. Hegel en particular convirtió la autoactividad, la fuerza de autodistinción, la autoconciencia, en atributos de la sustancia. La paradójica proposición de Hegel: "La conciencia de Dios es la autoconciencia de Dios" descansa en el *mismo fundamento* que la proposición paradójica de Spinoza: "La extensión o la materia es un atributo de la sustancia", y no posee más sentido que: la autoconciencia es un atributo de la sustancia o Dios; Dios es el yo. La conciencia, distinta de la conciencia real, que el teísta atribuye a Dios, es sólo una representación sin realidad. Mas la proposición de Spinoza: la materia es *atributo* de la sustancia, no significa sino: la materia es entidad divina sustancial; asimismo, la proposición de Hegel sólo quiere decir: la conciencia es esencia divina.

El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa es general*, no es diferencia del método ya utilizado en la *filosofía de la religión*. Sólo debemos convertir el *predicado* en *sujeto* y también a este *sujeto* en *objeto* y *principio*; en consecuencia, con sólo *invertir* la filosofía especulativa alcanzamos la verdad sin velos, la verdad pura y desnuda.

El "ateísmo" es el "panteísmo" al revés.

El panteísmo es *la negación de la teología desde el punto de vista de la teología.*

De igual modo que para Spinoza (*Ética,* libro I, def. 3, y prop. 10) el atributo o predicado de la sustancia es la sustancia misma, así también, para Hegel, el *predicado* de lo absoluto, del sujeto en general es el *sujeto mismo.* Lo absoluto es, según Hegel, ser, esencia, concepto (espíritu, autoconciencia). Mas lo absoluto, sólo pensado como ser, no es *absolutamente nada más* que ser; lo absoluto pensado según tal o cual determinación o categoría, pasa *íntegramente* a esta categoría, a esta determinación, de modo que puestas a un lado, aquél es un simple nombre. Pero no obstante, lo absoluto sigue siendo en el fondo *sujeto*, y el *verdadero* sujeto, que permite que lo absoluto no sea un simple nombre sino *algo*, la *determinación*; tiene sin embargo la significación de un predicado puro, igualmente como el atributo en Spinoza.

Lo absoluto o lo indefinido de la filosofía especulativa, desde el punto de vista psicológico, no es nada más que lo no determinado, lo indefinido —la abstracción de todo lo determinado—, puesto como un ser distinto de esta abstracción, aunque a la vez identificado de nuevo con ella; pero desde el punto de vista histórico no es más que el antiguo ser o no-ser teológico metafísico, *ni* finito, *ni* humano, *ni* material, *ni* determinado, *ni* calificado: la nada del mundo primitivo colocada *como acto.*

La Lógica hegeliana es la *teología* llevada a la *razón* y al *presente, la teología* transformada en *lógica. Así como la esen-*

cia divina de la teología es la síntesis ideal o abstracta de todas las realidades, de todas las determinaciones, de todas las finitudes, lo mismo acontece con la Lógica. Todo lo que está sobre la tierra se vuelve a hallar en el cielo de la teología; así también *todo lo que se halla en la naturaleza aparece en el cielo de la lógica divina*: la cualidad, la cantidad, la medida, la esencia, el quimismo, el mecanismo, el organismo. En la teología cada cosa nos es dada *dos veces*, una vez en forma abstracta, otra en concreto; en la filosofía de Hegel cada cosa nos es dada *dos veces*: como objeto de la Lógica, y después también como objeto de la filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu.

La esencia de la teología es la esencia *trascendente* del hombre proyectada fuera del hombre; la esencia de la Lógica de Hegel es el pensar *trascendente*, el pensar del hombre *puesto fuera del hombre*.

De igual modo como la teología *escinde* y *aliena* al hombre para luego identificar de nuevo con él la esencia alienada, también Hegel *multiplica* y *fragmenta* la esencia *simple*, idéntica consigo misma, de la naturaleza y del hombre a fin de reconciliar después de viva fuerza lo separado violentamente.

La metafísica o la lógica es entonces sólo una ciencia *real* e *inmanente* cuando ella *no está separada* de lo que se llama *espíritu subjetivo*. La metafísica es la *psicología esotérica*. ¡Qué arbitrariedad! ¡Qué desatino! Considerar la cualidad para sí, la sensación para sí y dividir a ambas en dos ciencias especiales, como si la cualidad fuese algo carente de la sensación o la sensación algo sin la cualidad.

El espíritu *absoluto* de Hegel no es más que el espíritu *abstracto*, separado de sí mismo, llamado espíritu *finito*, así como el ser infinito de la teología no es otra cosa que el ser *abstracto finito.*

El espíritu absoluto se manifiesta o se realiza, según Hegel, en el arte, en la religión, en la filosofía. Esto significa en alemán: *el espíritu del arte, de la religión, de la filosofía es el espíritu absoluto.* Pero no se puede separar el arte y la religión de la sensación, de la fantasía y de la intuición humanas ni la filosofía del pensar; en síntesis, el espíritu absoluto no puede separarse del espíritu subjetivo o de la esencia del hombre sin volver a reponer el viejo punto de vista de la teología, sin rehabilitar el espíritu absoluto como *otro* espíritu diferente de la esencia humana, es decir, sin simular un fantasma de nosotros mismos existente fuera de nosotros.

El "espíritu absoluto" es el "espíritu difunto" de la teología que aún como fantasma ronda en la filosofía hegeliana.

La teología es la *creencia en los fantasmas.* Pero la teología *común* tiene sus fantasmas en la imaginación sensible; la teología *especulativa* en la abstracción no sensible.

Abstraer es poner la esencia de la naturaleza *fuera de la naturaleza*, la esencia del hombre *fuera del hombre*, la esencia del pensamiento *fuera del acto de pensar*. La filosofía de Hegel, al fundar su sistema enteramente sobre estos actos de abstracción, ha alienado al hombre de sí mismo. Es verdad que ella identifica de nuevo lo que separa, pero de tal modo que representa a su vez la *separación* y la *mediación.* La filosofía hegeliana carece de la *unidad inmediata*, de la *certeza inmediata* y de la *verdad inmediata.*

La identificación inmediata, clara y honesta de la esencia del hombre, extraída del hombre por abstracción, *con* el hombre, no puede deducirse de la filosofía hegeliana por la vía positiva, sino sólo por su *negación*, y no se puede absolutamente *concebirla*, *comprenderla* como no sea en tanto que la *negación total* de la filosofía especulativa, aunque resulte la la *verdad* de ésta. Ciertamente todo se da en la filosofía de Hegel, pero siempre al mismo tiempo con su *negación*, con su *oposición*.

La prueba *terminante* de que el espíritu absoluto es el llamado espíritu finito, subjetivo, que no puede ni debe en consecuencia ser separado uno de otro, reside en el *arte*. El arte surge del sentimiento según el cual la vida terrena es la verdadera vida, que lo *finito* es lo *infinito*; del entusiasmo por un ser *real*, *determinado* como el ser supremo y divino. *El monoteísmo cristiano no posee en sí mismo ningún principio de cultura artística o científica*. Sólo el *politeísmo*, el denominado *culto de los ídolos*, es la *fuente del arte y de la ciencia*. Los griegos sólo se elevaron a la perfección de las artes plásticas porque para ellos la figura humana aparecía, *sin reservas ni dudas*, como la forma suprema, la forma de la divinidad. Los cristianos advinieron a la poesía después de haber *negado prácticamente la teología cristiana*, cuando reverenciaron al ser *femenino* como ser *divino*. Los cristianos fueron artistas y poetas en *contradicción* con la esencia de su religión, como ellos la representaban, y según ella era *objeto* de su conciencia. Petrarca repudió, a causa de la religión, las poesías en las cuales había divinizado a su Laura. ¿Por qué no tienen los cristianos, como los paganos, adecuadas obras de arte para sus representaciones religiosas? ¿Por qué no poseen los cristianos una imagen de Cristo que los satisfaga plenamente?

Porque el arte de los cristianos se frustra en la *contradicción* fatal entre su *conciencia* y la *verdad.* La esencia de la religión cristiana es en verdad humana, pero en la conciencia de los cristianos es *algo distinto*, que no es humano. Cristo debe ser hombre y a la vez no debe serlo; es una ambigüedad. Mas el arte sólo puede representar lo *verdadero*, lo *inequívoco.*

La conciencia resuelta, convertida en carne y sangre, de que lo humano es lo divino, lo finito lo infinito, es la fuente de una poesía y arte nuevos que superarán en energía, profundidad y fuego a todas las artes precedentes. La fe en el más allá es absolutamente contraria a la poesía. El dolor es la fuente de la poesía. Sólo quien experimenta la pérdida de un ser finito como una pérdida infinita posee la fuerza para el entusiasmo lírico. Únicamente el encanto doloroso del recuerdo, de lo que *ya no es*, es el primer artista, el primer idealista entre los hombres. Mas la creencia en el más allá transforma a cada dolor en ilusión, en no verdad.

La filosofía, que deduce lo finito de lo infinito, lo determinado de lo indeterminado, *no llega jamás a una verdadera posición de lo finito y lo determinado.* Deducir lo finito de lo infinito es determinar y negar lo infinito y lo indeterminado, es aceptar que *fuera de la determinación y de la finitud* lo infinito *no es nada*, es en consecuencia reconocer que lo *finito* es puesto como la realidad de lo infinito. Pero la irrealidad (*das negative Unwessen*) de lo absoluto permanece como subyacente; por esta causa la finitud puesta será siempre nuevamente suprimida. Lo *finito* es la *negación de lo infinito,* y a su vez, *lo infinito* la *negación* de lo *finito.* La filosofía de lo absoluto es una *contradicción.*

De igual modo que en la teología el *hombre es la verdad*, la *realidad de Dios* —pues todos los predicados que realizan a Dios como Dios y hacen de Dios un ser *real*, como poder, sabiduría, bondad, amor, infinitud y personalidad, en cuanto poseen como característica la *distinción* de lo finito, sólo son puestos *en* el hombre y *con* él— también en la filosofía especulativa lo *finito* es la verdad de lo *infinito.*

La verdad de lo finito es expresada por la filosofía absoluta sólo de modo *indirecto* e *invertido.* Si lo infinito sólo existe, únicamente posee *verdad* y *realidad* una vez *determinado*, es decir, cuando es puesto no como infinito sino como finito; entonces es cierto que lo *finito* es lo *infinito.*

La tarea de la auténtica filosofía no es reconocer lo infinito como lo finito sino lo finito como lo *no* finito, como lo infinito, o no poner lo finito en lo infinito sino lo infinito en lo finito.

El comienzo de la filosofía no es Dios ni lo absoluto ni el ser como predicado de lo absoluto o de la idea: el comienzo de la filosofía es lo finito,[1] lo determinado, lo *real.* Lo infinito no puede en absoluto ser pensado *sin* lo finito. ¿Se puede pensar la cualidad, definirla sin pensar en una *cualidad determinada*? Así pues, lo primero no es lo indeterminado, sino lo determinado; luego la cualidad *determinada* no es más que la cualidad *real*; la cualidad real precede a la cualidad pensada.

[1] Utilizo la palabra finito sólo en el sentido de la filosofía "absoluta", que desde el punto de vista de lo absoluto ve en lo real y lo efectivo lo no real y lo nulo, porque toma como real lo inefectivo, lo indeterminado, si bien, por otra parte, desde el *punto de vista de la nulidad* lo finito, lo nulo se le aparecen como real, una contradicción que se destaca especialmente en la filosofía juvenil de Schelling, pero que también se halla en la base de la filosofía hegeliana.

El origen y la marcha *subjetivos* de la filosofía son también su marcha y origen *objetivos*. Antes de pensar la cualidad tú la *sientes*. El *padecer* precede al pensar.

Lo infinito es la *verdadera esencia* de lo finito, lo finito *verdadero*. La verdadera especulación o filosofía no es nada más que la *verdadera* y universal *empiria*.

Lo infinito de la religión y la filosofía no es ni ha sido jamás otra cosa que algo finito, algo determinado, pero *mistificado*, es decir, algo finito, algo determinado *con el postulado* de no ser nada finito, nada determinado. La filosofía especulativa es culpable de la *misma falta* que la teología: ha transformado las determinaciones de la realidad o finitud únicamente mediante la *negación* de la determinabilidad en la cual ellas son *lo que son*, en determinaciones, predicados de lo infinito.

La honestidad y la buena fe son útiles para todas las cosas; también para la filosofía. Pero la filosofía es honesta y de buena fe sólo si ella acepta la finitud de su especulativa infinitud, si también admite, por ejemplo, que el secreto de la naturaleza de Dios no es nada más que el secreto de la naturaleza humana, que la noche que ella pone en Dios para generar la luz de la conciencia no es más que su propio sentimiento, *oscuro e instintivo*, de la realidad y de la necesidad absoluta de la materia.

Hasta aquí la vía seguida por la filosofía especulativa, de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es una senda invertida. Por este camino no se llega nunca a la realidad *verdadera* y *objetiva*, sino sólo a la *realización* de sus propias

abstracciones, y a causa de ello precisamente no se accede jamás a la verdadera *libertad* del espíritu; porque sólo la *intuición de las cosas* y *seres en su realidad objetiva* libera y descarga al hombre de todo prejuicio. El tránsito de lo ideal a lo real tiene su lugar sólo en la filosofía práctica.

La filosofía es un conocimiento de *lo que es*. Pensar *así* y conocer *así* las cosas y los seres, *tal como se dan*, ésta es la ley suprema, la tarea máxima de la filosofía.

Lo que es, *tal como es*, esto es, lo verdadero expresado *verdaderamente*, *parece superficial*; lo que es, *tal como no es*, es decir, expresado *ficticia* e inversamente, *parece* ser *profundo*.

La *veracidad*, la *simplicidad*, la *determinabilidad* son los criterios formales de la filosofía *real*.

El ser, mediante el cual comienza la filosofía, no puede ser separado de la conciencia ni la conciencia del ser. Así como la realidad de la sensación es la cualidad, e inversamente la sensación es la realidad de la cualidad, de igual modo el ser es la realidad de la conciencia, mas, por el contrario, la conciencia es la realidad del ser: sólo la conciencia es el ser *real*. Sólo la conciencia es la unidad *real* de espíritu y naturaleza.

Todas las determinaciones, formas, categorías, o como se quiera designarlas, que la filosofía especulativa ha eliminado de lo absoluto y arrojado hacia el dominio de lo *finito*, de lo *empírico*, contienen ciertamente la *verdadera esencia de lo finito*, el *verdadero infinito*, los *verdaderos y últimos misterios* de la filosofía.

El *espacio* y el *tiempo* son las formas de existencia de todo ser. Sólo es *existencia* la existencia en el espacio y el tiempo. La negación del espacio y el tiempo no es más que *la negación de sus límites, no de su ser*. Una sensación intemporal, una voluntad intemporal, un pensamiento intemporal, un ser intemporal son irrealidades. Quien en general carece de tiempo no tiene tampoco ningún impulso para querer, para pensar.

La negación del espacio y el tiempo en metafísica, en el ser de las cosas, produce las más funestas consecuencias prácticas. Sólo quien adopte *sin excepción* el punto de vista del espacio y el tiempo posee también en la vida *tacto* y *entendimiento práctico*. El espacio y el tiempo son los primeros criterios de la praxis. Un pueblo que excluye el tiempo de su metafísica y diviniza la existencia eterna, *abstracta*, es decir, aislada del tiempo, excluye también lógicamente el tiempo de su política y diviniza el principio de estabilidad contraria al derecho, a la razón y a la historia.

La filosofía especulativa ha hecho del *desarrollo, separado* del tiempo, una forma, un atributo de lo absoluto. Separar del tiempo el desarrollo es ciertamente una verdadera obra maestra de *arbitrariedad especulativa*, y la prueba terminante que los filósofos especulativos han realizado, en efecto, con su absoluto lo mismo que los teólogos con su Dios, quien posee todas las pasiones humanas sin *pasión*, ama *sin amor*, se encoleriza *sin ira*. ¡El desarrollo sin tiempo vale tanto como un desarrollo *sin desarrollo*! La proposición: el ser absoluto se desarrolla a partir de sí, sólo es verdadera y racional si se la *invierte*. Es necesario decir: únicamente un ser que se desarrolla y se despliega en el tiempo es un ser *absoluto, verdadero y real*.

El espacio y el tiempo son las formas de manifestación de lo infinito *real.*

Donde no hay límite ni tiempo ni necesidad, tampoco hay cualidad ni energía ni espíritu ni entusiasmo ni amor. Sólo el ser que *sufre necesidad* es el ser *necesario.* La existencia *sin necesidad* es una existencia *superflua.* Lo que está desprovisto de toda necesidad en general no experimenta tampoco la necesidad de existir. Si es o no es es lo mismo tanto para él como para *otro.* Un ser sin necesidad es un ser sin *fundamento.* Sólo lo que puede padecer merece existir. *Únicamente el ser sufriente es un ser divino.* Un ser *sin pasión* es un ser *sin ser.* Pero un ser sin pasión no es más que un ser sin *sensibilidad,* sin *materia.*

Una filosofía que no posee en sí misma ningún *principio pasivo,* que especula sobre la existencia *sin tiempo,* sobre la existencia *sin duración,* sobre la cualidad *sin sensación,* sobre el ser *sin ser,* sobre la vida *sin vida,* sin carne ni sangre, tal filosofía como la filosofía de lo absoluto en general, tiene en su unilateralidad radical, necesariamente, como su contrario a la empiria. Spinoza convirtió a la materia ciertamente en un atributo de la sustancia, pero no como un principio del padecer sino más bien porque ella *no* sufre, puesto que es única, indivisible, infinita, y porque ella posee las mismas determinaciones que su *contrario,* el atributo del pensar; en síntesis, porque es una materia *abstracta,* una materia *sin materia,* tal como el ser de la *Lógica* de Hegel es el ser de la naturaleza y del hombre, pero *sin* el ser, *sin* la *naturaleza* y *sin* el *hombre.*

El filósofo debe acoger en el *texto* de la filosofía lo que en el hombre *no* filosofa, algo que en efecto está *contra* la filo-

sofía, que se opone al pensar abstracto, lo que en Hegel es reducido sólo a la condición de *nota.* Únicamente así la filosofía podrá devenir una fuerza *universal, omnipotente, irrefutable e irresistible.* Por eso la filosofía no debe comenzar *consigo* misma, sino con su *antítesis,* por la *no filosofía.* Este ser distinto del pensar, no filosófico, absolutamente *antiescolástico,* es en nosotros el principio del *sensualismo.*

Los instrumentos esenciales, órganos de la filosofía son la *cabeza,* fuente de la actividad de la libertad, de la infinitud metafísica, del idealismo, y el *corazón,* fuente del sentir, de la finitud, de la necesidad, del sensualismo; en términos técnicos: el *pensar* y la *intuición,* pues el *pensar* es la *necesidad de la cabeza*; la *intuición,* el *sentido,* la *necesidad* del *corazón.* El pensar es el principio de la escuela, del sistema; la intuición, el *principio de la vida.* En la intuición soy *determinado* por el objeto; en el pensar yo *determino* el objeto; en el pensar yo soy *yo*; en la intuición, el *no yo.* Sólo desde la *negación* del pensar, desde el *ser determinado* por el objeto, desde la *pasión,* desde la fuente de todo deseo y necesidad surge el pensamiento verdadero y objetivo, la filosofía verdadera y objetiva. La intuición da la esencia *inmediatamente idéntica a la existencia*; el pensar da la esencia *mediatizada* por la *distinción,* la *separación* de la existencia. Así pues, solamente donde se une la existencia con la esencia, la intuición con el pensar, la pasividad con la actividad, el *principio antiescolástico y sanguíneo del sensualismo y del materialismo francés con la flema escolástica de la metafísica alemana,* sólo allí hay *vida* y *verdad.*

A tal filosofía tal filósofo, e inversamente: las cualidades del filósofo, *las condiciones subjetivas* y los elementos de la

filosofía son asimismo sus cualidades y elementos *objetivos*. El filósofo verdadero, *idéntico a la vida y al hombre* debe ser de sangre *galo germánica*. ¡No os asustéis, vosotros, púdicos alemanes, por esta mezcla! Ya en el año 1716 estos pensamientos se expresaban en las *Actas Philosophorum*. "Si comparamos a los alemanes con los franceses, observamos en éstos, por cierto, más vivacidad de *ingenio*, pero más solidez en los germanos, y podría decirse sin exagerar que el *temperamento* que mejor conviene a la filosofía es el *galo germánico*, o que un niño que tuviera por padre a un francés y por madre a una alemana debería —*ceteris paribus*— estar dotado de un buen *ingenium philosophicum*". Muy justo, pero deberíamos hacer francesa a la madre y alemán al padre. El *corazón* —el principio femenino, el *sentido* para lo finito, la sede del materialismo— es *característica francesa*; la *cabeza* —principio masculino, sede del idealismo— signo *alemán*. El corazón revoluciona, la cabeza reforma; la cabeza pone las cosas en su *lugar*; el corazón las coloca en *movimiento*. Pero sólo donde hay movimiento, efervescencia, pasión, sangre, sensibilidad, hay también espíritu. Únicamente el *esprit* de Leibniz, su principio sanguíneo, *materialista* idealista fue lo primero que alejó a los alemanes de su pedantería y escolasticismo filosófico.

Hasta ahora en filosofía se consideraba al corazón como la fortaleza de la teología. Pero exactamente el corazón en el hombre es el principio por completo *antiteológico*, incrédulo y ateo en el sentido de la teología. El corazón, en efecto, no cree *más* que *en sí mismo*, cree sólo en la irrecusable, divina y absoluta realidad de *su* ser. Pero la cabeza, que *no* comprende al corazón, transforma, porque su función es separar,

distinguir el sujeto del objeto, el ser propio del corazón en un ser *objetivo, exterior, distinto* del corazón. Sin duda el corazón tiene necesidad de otro ser, pero de un ser que sea su semejante, de un ser que *no* difiera del corazón y que no lo contradiga. La teología *niega* la *verdad* del *corazón*, la *verdad* de la *pasión religiosa*. La pasión religiosa, el corazón, declaran, por ejemplo: "Dios sufre"; la teología expresa: "Dios *no* sufre"; dicho de otro modo, el corazón *niega* la distinción entre Dios y el hombre; la teología la *afirma*.

El teísmo reposa en el *conflicto* entre la *cabeza* y el *corazón*; el panteísmo representa la supresión de ese conflicto *en el conflicto mismo*, pues sólo torna inmanente al ser divino como *trascendente*; el antropoteísmo presenta la supresión de este conflicto *sin conflicto*. El antropoteísmo es el corazón elevado al *entendimiento*; expresa en la cabeza sólo de manera inteligible lo que el corazón dice a su modo. La religión es sólo afecto, sentimiento, corazón, amor, esto es, negación, es decir, *disolución* de Dios en el hombre. Como *negación de la teología*, que niega la verdad de la pasión religiosa, la nueva filosofía es, pues, la *posición de la religión*. El antropoteísmo es la *religión autoconsciente*, la religión *que se comprende a sí misma*. La teología, por el contrario, *niega* la religión *bajo la apariencia* de que la *pone*.

Schelling y Hegel son *contrarios*. Hegel representa el principio masculino de la autonomía, de la autoactividad, en síntesis, el principio idealista; Schelling, el principio femenino de la receptividad, de la pasividad —éste acogió primero a Fichte, luego a Platón y a Spinoza y por fin a J. Böhme—, en suma, el principio materialista. Hegel carece de *intuición;*

Schelling, de *fuerza de pensar y de determinación*. Schelling es pensador sólo en lo *universal*, pero en cuanto enfoca las cosas particulares y determinadas cae en el sonambulismo de la imaginación. En Schelling el racionalismo sólo es *apariencia*, y *verdad* el irracionalismo. Hegel llega a una existencia y a una realidad *abstractas*, que contradicen el principio irracional; Schelling, a una existencia y a una realidad *místicas* e *imaginarias*, que contradicen el principio racional. Hegel compensa su falta de realismo mediante un vocabulario *burdamente sensible*; Schelling, con *bellas* palabras. Hegel expresa lo extraordinario con términos comunes; Schelling, lo común con términos extraordinarios. Hegel transforma las cosas en *meros pensamientos*; Schelling convierte los *pensamientos puros* —la aseidad en Dios, por ejemplo— *en cosas*. Hegel desorienta a los espíritus que piensan; Schelling, a los que no piensan. Hegel convierte a la sinrazón en razón; Schelling, por el contrario, hace de la razón la sinrazón. Schelling es la filosofía real *en sueños*; Hegel, *en conceptos*. Schelling niega el pensar abstracto *en la fantasía*; Hegel lo niega *en el pensar abstracto*. Como autonegación del pensamiento negativo, como realización de la antigua filosofía, Hegel es el comienzo negativo de la nueva; Schelling es la antigua filosofía con la *pretensión*, con la *ilusión* de ser la nueva filosofía real.

La filosofía hegeliana es la supresión de la contradicción entre el pensar y el ser, como Kant lo ha expresado especialmente, pero, ¡cuidado!, sólo la supresión de esta contradicción *dentro de la contradicción* —dentro de un elemento—, *dentro del pensar. El pensamiento* es en Hegel el *ser; el pensamiento* es el *sujeto*; el *ser*, el *predicado*. La lógica es el pensar en el elemento del pensar, o el pensamiento que se piensa a sí mismo: el pensamiento como *sujeto sin predicado* o el pensamien-

to que es *a la vez sujeto y predicado de sí mismo.* Pero el pensar en el elemento del pensar es todavía abstracto; por eso se realiza, se enajena. Este pensamiento realizado, enajenado, es la naturaleza, lo real en general, el ser. Pero ¿qué es lo real verdadero en lo real? El pensamiento: el cual por eso se despoja de nuevo del predicado de la realidad para provocar con su carencia de predicado su verdadera esencia. Pero a causa de ello Hegel no logró llegar al ser como ser, al ser libre, autónomo, feliz en sí mismo. Hegel sólo pensó los objetos como *predicados* del pensamiento que se piensa a sí mismo. La contradicción así reconocida entre la religión *existente* y la religión *pensada* en la filosofía de la religión de Hegel, depende de que también aquí, como en otra parte, se transforma el pensamiento en sujeto, pero el objeto, la religión, se convierte en un simple *predicado* del pensamiento.

Quien no abandone la filosofía hegeliana no abandona la teología. La doctrina hegeliana, según la cual la naturaleza, la realidad, es *puesta* por la idea, sólo es la expresión racional de la doctrina teológica, según la cual la naturaleza es creada por Dios, el ser material por un ser inmaterial, es decir, abstracto. Por último, la Lógica lleva la idea absoluta hasta una nebulosa "*resolución*", para documentar con su propia mano su origen a partir de un cielo teológico.

La filosofía hegeliana es el último refugio, el último baluarte racional de la teología. De igual modo que antaño los teólogos católicos se convertían en aristotélicos *de facto*, así también ahora los teólogos protestantes devienen *hegelianos de jure* para poder combatir el "ateísmo".

El verdadero nexo del pensar con el ser sólo se reduce a esto: el *ser* es *sujeto*; el *pensar, predicado.* El pensar surge del ser, pero el ser no surge del pensar. El ser existe desde sí y a través de sí; el ser es dado sólo a través del ser; el ser tiene su fundamento en sí, porque únicamente el ser es sentido, razón, necesidad, verdad, en suma, todo es en todo. El ser *es* porque el no-ser es el no-ser, es decir, es la nada, el *sin sentido.*

La esencia del ser *en cuanto ser* es la esencia de la naturaleza. La génesis temporal se refiere únicamente a las figuras, no a la esencia de la naturaleza.

El ser se separa sólo del pensar porque se ha quebrado la *verdadera unidad* del pensar y el ser, porque primeramente, por la abstracción se le sustrae al ser su alma, su esencia, y después, en la esencia abstracta del ser se encuentra de nuevo el sentido y el fundamento de este ser vacío para sí mismo; del mismo modo el mundo se deriva de Dios y debe derivarse de Él cuando arbitrariamente se separa del mundo la esencia del mundo.

Quien especula según un principio real *especial* de la filosofía como los llamados filósofos positivos,

> Parece un animal en *árido suelo*
> llevado en círculo por un *mal espíritu*
> y a cuyo alrededor crecen *hermosos y verdes* pastos.

Estos hermosos y verdes pastos son la naturaleza y el hombre, pues ambos se complementan. ¡Contemplad a la naturaleza! ¡Contemplad al hombre! Aquí tenéis los misterios de la filosofía ante vuestros ojos.

La naturaleza es *la esencia que no se diferencia de la existencia*; el hombre es la esencia *que se diferencia de la existencia.* La esencia que no distingue es el fundamento de la esencia que distingue; la naturaleza es, entonces, el fundamento del hombre.

La nueva filosofía, la única positiva, es la *negación de toda filosofía de escuela,* y aunque contenga en sí misma la verdad, es la negación de la filosofía como cualidad *abstracta, particular*, es decir, *escolástica*: ella no tiene ningún *rasgo distintivo*, ni *lenguaje especial*, ni nombre *especial*, ni principio *especial*; ella es el hombre pensante mismo, el hombre que *es* y *sabe* que es la esencia autoconsciente de la naturaleza, la esencia de la historia, la esencia del Estado, la esencia de la religión; el hombre que *es* y *sabe* que él es la *identidad real* (no imaginaria), *absoluta*, de todos los antagonismos y las contradicciones, de todas las cualidades activas y pasivas, espirituales y sensibles, políticas y sociales; el hombre que *sabe* que el ser *panteísta*, que los filósofos especulativos, o más bien, los teólogos separaban del hombre y lo objetivaban como un ser *abstracto*, no es más que su propio ser, *indeterminado*, pero susceptible de *determinaciones* infinitas.

La nueva filosofía es la *negación* tanto del *racionalismo* como del *misticismo*, tanto del *panteísmo* como del *personalismo,* tanto del *ateísmo* como del *teísmo*; ella es la *unidad de todas estas verdades antitéticas*, como una *verdad absolutamente independiente y pura.*

La nueva filosofía se ha expresado ya, tanto *positiva* como *negativamente*, como filosofía de la religión. Basta sólo transformar en premisas las *conclusiones* de su análisis para reco-

nocer los principios de una filosofía positiva. Pero la nueva filosofía no busca el favor del público. Segura de sí misma, desdeña *parecer* lo que es; mas ciertamente, a causa de nuestra época, en la que según los intereses más esenciales se toma la apariencia por el ser, la ilusión por la realidad, el nombre por la cosa, ella debe ser lo que *no* es. ¡De este modo se completan los opuestos! Cuando se estima la *nada* por *algo*, la *mentira* por *verdad*, consecuentemente es necesario tomar el *algo* por *nada*, la *verdad* por *mentira*. Y cuando se intenta —designio ridículo en el instante en que la filosofía es concebida como un acto de autodemistificación decisivo y universal— esta empresa insólita hasta ahora de fundar una filosofía sólo sobre el *favor* y la *opinión* de los *lectores de periódicos*, entonces no se tiene ya, honesta y cristianamente, más que un único medio para refutar las obras filosóficas: la difamación pública en las columnas de la *Allgemeinen Zeitung* de Augsburgo. ¡Oh, qué dignas, qué morales son las condiciones de la vida pública de Alemania!

Un nuevo principio aparece siempre con un *nuevo nombre*; esto es, eleva a la dignidad principesca un nombre extraído de una humilde condición cotidiana, lo convierte en índice de lo supremo. Si se traduce por *autoconciencia* el nombre de la nueva filosofía, el nombre "hombre", se interpreta la nueva filosofía en el sentido de la antigua, se la refiere al antiguo punto de vista; porque la autoconciencia de la vieja filosofía es *una abstracción sin realidad, separada del hombre*. La autoconciencia *es* el hombre.

Según el lenguaje el nombre *hombre* es un nombre particular, mas de acuerdo con la verdad es el nombre de todos los hombres. Al hombre pertenece el predicado *polyónymos* (mu-

chos nombres). También lo que el hombre siempre nombra y expresa, constantemente expresa su propia esencia. El lenguaje es por eso el criterio del grado elevado o ínfimo de la cultura de la humanidad. El nombre de Dios sólo es el nombre de lo que el hombre considera como la potencia máxima, el ser supremo, es decir, el sentimiento supremo, el pensamiento supremo.

El nombre *hombre* significa corrientemente sólo el hombre con sus necesidades, sensaciones, opiniones: el hombre como persona, a diferencia de su espíritu y de sus cualidades públicas en general, a diferencia, por ejemplo, del artista, del pensador, del escritor, del juez, como si la cualidad del pensador, del artista, del juez, etc., no fuera una *propiedad característica y esencial del hombre*; como si en el arte, la ciencia, etc., el hombre estuviera *fuera de sí*. La filosofía especulativa ha fijado teóricamente esta separación del hombre de sus cualidades esenciales, y divinizado así, a título de esencias independientes, cualidades puramente abstractas. Se lee, por ejemplo, en el *Derecho natural* de Hegel, parág. 190: "En el derecho la *persona* es el objeto; en la moral, es el *sujeto*; en la familia, el miembro de la familia; en la sociedad civil en general, es el ciudadano (como *bourgeois*); aquí, desde el punto de vista de las necesidades es lo concreto de la *representación* (?) que se llama *hombre*: es, pues, aquí por primera vez y aquí sólo donde se cuestiona al hombre en este sentido". En *este sentido*: se trata, pues, siempre en verdad que se cuestiona al hombre, del ciudadano, del súbdito, del miembro de la familia, de la persona, es decir, tenemos en cuenta un *único y mismo ser*, el hombre, que se toma sólo en un sentido diferente, y con una cualidad diferente.

Toda especulación sobre el derecho, la voluntad, la libertad, la personalidad, que prescinde del hombre, situada fuera o sobre el hombre, es una especulación que carece de *unidad, necesidad, sustancia, fundamento, realidad*. El hombre es la existencia de la libertad, de la personalidad, del derecho. Sólo el hombre es el *fundamento* y el *cuerpo* del yo fichteano, el *fundamento* y el *cuerpo* de la mónada de Leibniz, el *fundamento* y el *cuerpo* de lo absoluto.

Todas las ciencias deben fundarse sobre la *naturaleza*. Mientras no haya encontrado su *base natural* una doctrina no es más que una *hipótesis*. Esto vale particularmente para la *teoría de la libertad*. Sólo la nueva filosofía logrará *naturalizar* la libertad, que hasta ahora era una *hipótesis antinatural* y *supranatural*.

La filosofía debe de nuevo unirse con las ciencias naturales y éstas con la filosofía. Esta unión, fundada sobre una necesidad recíproca, sobre una exigencia interna, será más duradera, más feliz y fecunda que la *desdichada alianza* que *hasta aquí* ha existido entre la filosofía y la teología.

El hombre es el *én kay pan* (lo uno y todo) del Estado. El Estado es la totalidad explicitada, realizada, planificada de la esencia humana. A través del Estado se realizan las cualidades o actividades esenciales de los hombres en estamentos (*Ständen*) particulares, pero son conducidas de nuevo a la identidad en la persona del jefe del Estado. El jefe del Estado debe representar a todos los estamentos sin distinción; ante él todos son igualmente necesarios e igualmente justificados. El jefe del Estado es el representante del hombre universal.

La religión cristiana ha unido el nombre del hombre con el nombre de Dios en el nombre del hombre-dios, y ha elevado, en consecuencia, el nombre del hombre a un atributo del ser supremo. La nueva filosofía, de acuerdo con la verdad, ha convertido a este atributo en sustancia y al predicado en sujeto: la nueva filosofía es la *idea realizada,* la *verdad* del cristianismo. Pero, porque ella contiene en sí la esencia del cristianismo, abandona el nombre del cristianismo. El cristianismo ha expresado la verdad sólo en *contradicción con la verdad.* La verdad pura, libre de contradicción y falsificación es una *nueva verdad,* un hecho *nuevo* y *autónomo* de la humanidad.

III

PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL PORVENIR (1843)

Prefacio

Estos principios contienen la continuación y el desarrollo de las justificaciones de mis *Tesis para la reforma de la filosofía*, que la arbitrariedad sin freno de la censura alemana ha arrojado al exilio. En el manuscrito primitivo ellas debían completar una obra detallada. Pero cuando me dediqué a la redacción definitiva, el espíritu de la censura alemana se apoderó de mí, yo no sé cómo, y taché con frenesí. Todo lo que esta censura indiscreta ha dejado subsistir está contenido en los cuadernos que aquí se ofrecen.

Los he titulado *Principios de la filosofía del porvenir* en razón de que el tiempo presente en general, este tiempo de ilusiones sutiles y de prejuicios anticuados, es incapaz de "captar" y menos aún de apreciar, justamente a causa de su simplicidad, las verdades corrientes de donde ellos son extraidos.

La Filosofía del Porvenir tiene por tarea conducir la filosofía desde el reino de las "almas difuntas" al reino de las almas encarnadas, vivientes; hacer descender de la beatitud de un pensamiento divino y sin necesidades, a la miseria humana. Para ello sólo es indispensable una inteligencia humana y un

lenguaje humano. Mas, pensar, hablar y actuar de modo puramente humano no es dado sino a las generaciones del porvenir. Hoy no se trata de explicitar al hombre sino de rescatarlo del lodo en que está hundido. Estos *Principios* son el fruto de este duro y esclarecedor trabajo. Tienen por misión deducir de la filosofía de lo absoluto, es decir, de la teología, la necesidad de la filosofía del hombre, esto es, la antropología, y fundar la crítica de la filosofía humana sobre la crítica de la filosofía divina. También suponen ellos, para ser justipreciados, un conocimiento exacto de la filosofía de los tiempos modernos.

Las consecuencias de estos *Principios* no se harán esperar.

Bruckberg, 9 de julio de 1843.

1

La tarea de los tiempos modernos fue la realización y humanización de Dios: el cambio y la resolución de la teología en antropología.

2

El modo *religioso* o *práctico* de esta humanización fue el protestantismo. *El Dios*, que es hombre, es también el Dios humano: Cristo, sólo éste es el Dios del protestantismo. El protestantismo no se preocupa ya, como el catolicismo, en cuanto a lo que Dios es *en sí mismo* sino en cuanto a *lo que es para el hombre*; tampoco tiene tendencia especulativa o contemplativa, como el catolicismo; no es más *teología*; es esencialmente *cristología*, esto es, *antropología religiosa.*

3

Sin embargo, el protestantismo no negaba a Dios en sí o a Dios como Dios —pues sólo Dios en sí es verdaderamente Dios —sino *prácticamente*; en teoría lo dejaba subsistir; *él es*, pero no para el hombre, es decir, para el hombre religioso; él es un ser *del más allá*, un ser que sólo *será objeto para el hombre* allá en el cielo. No obstante, lo que se halla *más allá* de la religión se encuentra *más acá* de la filosofía; lo que no es objeto para aquélla es, por cierto, objeto para ésta.

4

La *filosofía especulativa* es la elaboración y la resolución *racional* o *teórica del* Dios que para la religión es trascendente y no objetivo.

5

La *esencia* de la filosofía especulativa no es nada más que *la esencia del* Dios *racionalizada*, *realizada* y *actualizada*. La filosofía especulativa es la teología *verdadera*, *consecuente* y *racional*.

6

Dios como Dios, como ser *espiritual* o *abstracto*, es decir, *no* humano, *no* sensible, *accesible* y *objetivo* sólo para la *razón* o la *inteligencia*, *no es más que la esencia de la razón misma que, por su parte, la teología común o el teísmo representan*

por medio de la imaginación en la forma de un ser independiente, distinto de la razón. Por ello es una necesidad *interna, sagrada,* identificar finalmente *con la razón* la esencia de la razón diferenciada de la razón, y en consecuencia, reconocer, realizar y actualizar el ser divino *como la esencia de la razón.* Sobre esta necesidad reposa la *gran significación histórica de la filosofía especulativa.*

La prueba de que el ser divino es la esencia de la razón o de la inteligencia radica en que las *determinaciones* o *propiedades* de Dios —en tanto naturalmente que estas determinaciones resultan *racionales* o *espirituales* y no *determinaciones* de la sensibilidad o de la imaginación— son propiedades de la razón.

"*Dios es el ser infinito, el ser sin ningún límite*". Mas si Dios carece de límites y horizontes, la razón tampoco los posee. Si, por ejemplo, Dios es un ser que trasciende los límites de la sensibilidad, la razón también lo es. Quien no puede pensar otra existencia que la sensible, y posee, pues, una razón limitada por la sensibilidad, tiene justamente por ese motivo un Dios limitado por la sensibilidad. La razón que piensa a Dios como ser ilimitado no piensa en Dios sino en su *propia* ilimitación. Lo que el ser divino es para la razón, también es para ella el verdadero ser *racional*, es decir, el ser que corresponde plenamente a la razón y a este título la satisface. Pero aquello en que se satisface un ser no es nada más que su ser *objetivo.* Quien se satisface en un poeta es él mismo una naturaleza poética; quien lo hace en un filósofo, una naturaleza filosófica, y porque lo es, esto deviene objeto para él y para los otros, sólo en esta satisfacción. La razón no "se mantiene en las cosas sensibles, finitas; se satisface únicamente en el ser infinito"; en consecuencia, sólo en este ser se nos revela la esencia de la razón.

"*Dios es el ser necesario.* Pero esta su necesidad reside en que es un ser *racional, inteligente.* El mundo, la materia, no tiene en sí el fundamento del por qué es así como es, pues le resulta por completo indiferente ser así o no ser, ser así o de otro modo.[1] Se presupone así necesariamente como fundamento un ser diferente, y por tanto *inteligente* y *autoconsciente*, un ser que actúa según causas y fines. Porque si se elimina la inteligencia de este otro ser, se plantea de nuevo la pregunta por su fundamento. La necesidad de este ser primero y supremo reposa, pues, en el supuesto de que sólo el *entendimiento* es el ser *primero* y *supremo, necesario y verdadero.* Así como en general las determinaciones metafísicas u ontoteológicas sólo tienen verdad y realidad si se las reduce a determinaciones psicológicas o más bien antropológicas, de igual modo la necesidad del ser divino en la vieja metafísica u ontoteología no encuentra sentido o entendimiento, verdad y realidad sino en la determinación psicológica o antropológica de Dios como ser inteligente. El ser necesario es el ser que se debe pensar necesariamente y afirmar absolutamente, el ser que no se puede negar en absoluto ni suprimir; sino como un ser que se *piensa a sí mismo.* En el ser necesario la razón sólo prueba y muestra, pues, su propia necesidad y su propia realidad.

Dios es el ser incondicionado, universal —Dios no es esto o aquello—, *inmutable, eterno o intemporal*". Pero la incondicionalidad, la inmutabilidad, la eternidad y la universalidad son también, según el juicio mismo de la teología metafísica, propiedades de las verdades racionales y de las leyes racionales, en consecuencia, propiedades de la razón misma; entonces, ¿qué son estas verdades racionales inmutables, universales, in-

[1] Se entiende sin duda que aquí, como en todos los parágrafos que se ocupan y desarrollan temas históricos, hablo y argumento no en mi sentido, sino en el sentido del tema evocado, en este caso del teísmo.

condicionadas, válidas en todas partes y siempre, sino expresiones de la esencia de la razón?

"Dios es el ser independiente, autónomo que no necesita de ningún otro ser para su existencia, de modo que es por sí mismo y desde sí mismo". Pero esta determinación abstracta y metafísica sólo tiene sentido y realidad como definición de la esencia del entendimiento, y por eso expresa simplemente, que Dios es un ser pensante, inteligente, o, por el contrario, sólo el ser pensante es divino; porque únicamente un ser *sensible* necesita para su existencia de algo exterior a él. Yo tengo necesidad del aire para respirar, del agua para beber, de la luz para ver, sustancias vegetales y animales para comer, pero nada necesito, por lo menos inmediatamente, para pensar. No puedo pensar en un ser que respire sin el aire ni un ser que vea sin la luz, pero al ser pensante puedo concebirlo aislado para sí. El ser que respira se relaciona *necesariamente* con un ser exterior a él; tiene su objeto *esencial*, que lo convierte *en lo que es*, fuera de él; mas el ser pensante *se refiere a sí mismo*: es su propio objeto; tiene su ser en sí mismo, es lo que es por sí mismo.

7

Lo que es *objeto* en el *teísmo*, es *sujeto* en la *filosofía especulativa*; lo que allá sólo es la esencia de la razón *pensada* y representada, aquí deviene la esencia *pensante* de la razón misma.

El teísta se representa a Dios como un ser *personal existente fuera de la razón*, y en forma general, fuera del hombre; él piensa como sujeto sobre Dios como objeto. Piensa a Dios como un ser que en su representación es un ser *es-*

piritual y *no sensible*, pero que en su existencia, es decir, en la *verdad* es un ser *sensible*; pues el signo esencial de una existencia objetiva, de una existencia fuera del pensamiento o de la representación, es la *sensibilidad*. Distingue el teísta entre Dios y él en el mismo sentido que diferencia las cosas sensibles y los seres como existentes fuera de él; en síntesis, piensa a Dios *desde el punto de vista de la sensibilidad*. El teólogo o el filósofo especulativo, por el contrario, piensa a Dios *desde el punto de vista del pensar*; no interpone, pues, entre él y Dios la molesta representación de un ser sensible; identifica así sin obstáculo el ser objetivo, pensado, con el ser subjetivo y pensante.

La necesidad interna, según la cual Dios cesa de ser *objeto* del hombre para devenir *sujeto*, yo *pensante* del hombre, se advierte más cerca de lo ya desarrollado: Dios es objeto del hombre, sólo del hombre, no del animal. Mas, lo que un ser es únicamente es reconocido por su objeto; el objeto al que se refiere necesariamente un ser no es otra cosa que su esencia *manifiesta*. Así el objeto de los animales herbívoros es la planta; pero a través de este objeto se diferencia esencialmente de otros animales, los carnívoros. De este modo la luz es el objeto del ojo, no el sonido ni el olor. Pero en el objeto del ojo está presente para nosotros su esencia. Por eso es lo mismo no ver que carecer de ojos. Por igual razón designamos en la vida las cosas y los seres según sus objetos. El ojo es el "órgano de la luz". Quien trabaja la tierra es un labrador; quien se dedica a la caza como su actividad, su objeto, es un cazador; quien pesca es un pescador, etc. Si también Dios es —y por cierto que lo es necesaria y esencialmente— un objeto del hombre, entonces en la esencia de ese objeto sólo se expresa la esencia propia del hombre. Imaginémonos que un ser pensante de otro planeta o aun de un

cometa lograra echar una mirada a un par de párrafos de la dogmática cristiana que traten de la esencia de Dios. ¿Qué deduciría este ser de tales escritos? ¿Quizá la existencia de un dios según la teología cristiana? ¡No! Sólo deduciría que en la tierra también hay seres pensantes; descubriría en las definiciones que los habitantes de la tierra dan de su Dios sólo definiciones de su propia esencia. Por ejemplo, en la definición: Dios es un espíritu, no hallaría más que la prueba y la expresión del propio espíritu de los habitantes de la tierra; en suma, inferiría de la esencia y propiedades del objeto, la esencia y propiedades del sujeto. Y con razón, porque la diferencia entre lo que el objeto es *en sí mismo* y lo que es *para el hombre*, no existe en el caso de este objeto. Esta diferencia sólo es legítima cuando se trata de un objeto dado de manera inmediatamente sensible, y por lo mismo dado también a otros seres fuera del hombre. La luz no está destinada sólo al hombre; afecta asimismo a los animales, las plantas y las materias inorgánicas: es un ser universal. Así pues, para investigar lo que es la luz, es indispensable considerar las impresiones y los efectos que ella produce no ya sobre nosotros sino también sobre los restantes seres diferentes de nosotros. Por tanto, es necesaria aquí la distinción entre el objeto *en sí mismo* y el objeto *para nosotros*, es decir, entre el objeto en la realidad y el objeto en nuestro pensar y en nuestra representación. Pero Dios es *sólo* un objeto del hombre. Los animales y las estrellas no glorifican a Dios *sino en el sentido del hombre*. Pertenece, pues, a la esencia de Dios mismo no ser objeto para ningún ser exterior al hombre, ser un objeto específicamente humano, un secreto del hombre. Pero si Dios *sólo* es un objeto exclusivo del hombre, ¿qué nos revela la esencia de Dios? Nada más que la esencia del hombre. Para quien es objeto el ser supremo,

es él mismo el ser supremo. Cuanto más deviene el hombre objeto de los animales, tanto más se elevan éstos y más se acercan al hombre. Un animal que tuviera por objeto al hombre como hombre, al ser humano propiamente dicho, no sería ya animal sino el hombre mismo. Sólo seres de igual clase son objetos los unos para los otros y lo son tales como son *en sí*. La identidad del ser divino y del humano cae sin duda también dentro de la conciencia del teísmo. Pero, puesto que éste, no obstante que pone la esencia de Dios en el espíritu, lo representa al mismo tiempo como un ser sensible que existe fuera del hombre, así esta identidad es también objeto para él, sólo como identidad *sensible*, como *semejanza* o *parentesco*. Parentesco expresa lo mismo que identidad, pero se le une a la vez la representación sensible, según la cual los seres emparentados son dos seres independientes, es decir, sensibles, que existen uno fuera del otro.

8

La teología *común* transforma el *punto de vista* del *hombre* en *punto de vista de Dios*; la filosofía especulativa, por el contrario, torna el *punto de vista de Dios* en *punto de vista del hombre, o más exactamente, del pensador.*

Para la teología común Dios es *objeto*, y esto ciertamente como cualquier otro objeto sensible; pero, a la vez, Dios es sujeto, del mismo modo que lo es el sujeto humano: Dios genera cosas *fuera* de él, tiene relaciones *consigo mismo* y con otros seres que existen exteriormente; se ama y se piensa a sí mismo, así como a los demás seres. En síntesis, el hombre transforma sus pensamientos y aun sus afectos en pensamientos y afectos de Dios, su esencia y punto de vista en esencia

y punto de vista de Dios. Pero la teología especulativa invierte esto. En la teología común, en efecto, Dios se halla en *contradicción consigo mismo*, pues *él debe* ser un ente no humano, un ente sobrehumano, pero todas sus determinaciones hacen de él, en verdad, un ser humano. En la teología especulativa o filosofía, por el contrario, Dios está *en contradicción con el hombre*; *tiene que* ser entonces la esencia del hombre, o por lo menos, de la razón; es en verdad un ser no humano, sobrehumano, un ser abstracto. El Dios sobrehumano de la teología común no es más que una expresión retórica edificante, una representación, un capricho de la imaginación; en cambio, en la filosofía especulativa es la verdad y pura seriedad. La violenta contradicción con la que se ha enfrentado la filosofía especulativa tiene sin duda su causa en que ella transformó a Dios, que en el teísmo es sólo un ser de la fantasía, un ser nebuloso, indeterminado y conservado a distancia, en un ser determinado y presente, y de este modo destruyó el encanto ilusorio que posee un ser lejano en las azules brumas de la representación. Así los teístas se irritaron al oír que la *Lógica*, según Hegel, es la representación de Dios en su esencia eterna, anterior al mundo, y sin embargo en la teoría de la cantidad, por ejemplo, se ocupa de la magnitud extensiva e intensiva, de las fracciones, de las potencias, de las relaciones de medida, etc. ¿Cómo, exclamaban horrorizados, este Dios debía ser nuestro Dios? Y no obstante, ¿qué otra cosa es este Dios sino el Dios del teísmo extraído de la bruma de la representación indeterminada, y puesto a la luz del pensamiento determinante, el Dios del teísmo, por así decir, tomado en forma literal, quien ha ordenado y creado todo según medida, número y peso? Si Dios ha creado y ordenado todo según el número y la medida, en consecuencia, antes de realizarse en

las cosas extradivinas, la medida y el número estaban comprendidas en el entendimiento de Dios y por tanto en su esencia —pues no hay ninguna diferencia entre el entendimiento y la esencia de Dios— y aún lo están hoy: ¿las matemáticas no pertenecen acaso ellas también a los misterios de la teología? Pero, en efecto, un ser presenta un aspecto por completo distinto en la imaginación y en la representación, que el que exhibe en la verdad y la realidad, y no debe extrañar que a quienes se rigen por el aspecto y la apariencia se les presente uno y el mismo ser en la forma de dos seres radicalmente diferentes.

9

Las propiedades o predicados esenciales del ser divino son las propiedades o predicados esenciales de la filosofía especulativa.

10

Dios es puro espíritu, actividad pura —*actus purus*— sin pasiones ni determinaciones de origen exterior, ni sensibilidad ni materia. La filosofía especulativa es este *espíritu puro, esta pura actividad, realizada como acto de pensar: el ser absoluto en tanto que absoluto pensar.*

Así como antes la abstracción de todo lo sensible y lo material fue la condición necesaria de la teología, de igual modo resultó también la condición necesaria de la filosofía especulativa, con la diferencia, no obstante, de que la abstracción de la teología, que presenta su objeto como un ser abstracto y a la vez también como un ser sensible, es una abstracción *sen-*

sible, aséptica, mientras que la abstracción de la filosofía especulativa es sólo espiritual, pensante, pues tiene únicamente significado científico o teórico, pero no práctico. El comienzo de la filosofía cartesiana, la abstracción de la sensibilidad, de la materia, es el origen de la filosofía especulativa moderna. Pero Descartes y Leibniz consideraban esta abstracción sólo como una condición subjetiva para conocer la esencia divina inmaterial; ellos se representaban la inmaterialidad de Dios como una propiedad *objetiva, independiente* de la abstracción y del pensamiento; se ubicaban aún en el punto de vista del teísmo, y transformaban el ser inmaterial sólo en *objeto*, mas no en *sujeto* ni en *principio activo* ni en *esencia real* de la filosofía misma. Sin duda tanto en Descartes como en Leibniz, Dios es principio de la filosofía, pero sólo en tanto *objeto distinto* del pensar, mas únicamente principio en general, en la representación, no de hecho y en la verdad. Dios no es más que la causa *primera* y *universal* de la materia, del movimiento y de la actividad; mas los movimientos y actividades particulares, las cosas reales, determinadas y materiales son conocidas y consideradas con independencia de Dios. Leibniz y Descartes sólo son idealistas en general; en particular son simples materialistas. Únicamente Dios es un idealista consecuente, perfecto, verdadero, porque sólo él se representa todas las cosas sin oscuridad, es decir, según la filosofía de Leibniz, sin los sentidos ni la imaginación. Es entendimiento puro, esto es, separado de toda sensibilidad y materialidad; por eso, para él, las cosas materiales son seres del entendimiento puro, pensamientos puros; para él no existe en absoluto ninguna materia, ya que ésta se basa sólo en representaciones oscuras, vale decir, sensibles. No obstante, en Leibniz tiene también el hombre en sí una buena dosis de idealismo —¿cómo sería posible representarse un ser inmaterial

sin tener una facultad inmaterial, y por tanto, sin tener representaciones inmateriales?—, pues además de los sentidos y de la imaginación posee entendimiento, y el entendimiento, en efecto, es un ser inmaterial *puro*, porque es pensante; pero el entendimiento del hombre no es tan *totalmente* puro; no lo es en la infinitud y en la extensión como el entendimiento divino o el ser divino. El hombre, también este hombre Leibniz, es en consecuencia un idealista *parcial*, la *mitad de un idealista.* Únicamente Dios es un *idealista integral*, pues sólo él es "el *sabio perfecto universal*", según fue designado explícitamente por Wolf, es decir, Dios es la idea del idealismo consumado, elaborado hasta en los detalles, la idea del idealismo absoluto de la posterior filosofía especulativa. ¿Qué es ciertamente el entendimiento, qué es la esencia de Dios en general? No otra cosa que el entendimiento, la esencia del hombre, separada de las determinaciones reales o supuestas que en una época determinada constituyen los límites del hombre. Quien no tiene el entendimiento escindido de los sentidos, quien no ve limitaciones en sus sentidos, tampoco se imagina como entendimiento supremo y verdadero un entendimiento sin sentidos. Pero, ¿qué es la idea de una cosa sino su esencia, libre de las limitaciones y oscuridades de que adolece en la realidad donde se halla en relación con otras cosas? Así, para Leibniz, el límite del entendimiento reside en que se encuentra manchado de materialismo, esto es, de representaciones oscuras, pero estas representaciones oscuras tienen por cierto su origen en las interrelaciones que existen entre el ser humano con los restantes seres, con el mundo en general. Mas esta interrelación no pertenece a la esencia del entendimiento, sino que está en contradicción con él, porque el entendimiento es *en sí*, es decir, en la idea, una esencia inmaterial, aislada, *que existe por sí misma.* Y esta idea, este entendimiento libre

de todas las representaciones materialistas, es por cierto el entendimiento divino. Sin embargo, lo que en Leibniz era sólo *idea* llegó a ser *verdad* y *realidad* en la filosofía posterior. El *idealismo absoluto* no es más que el *entendimiento divino* del teísmo leibniziano *realizado*, el entendimiento puro elaborado sistemáticamente, el cual despoja a todas las cosas de su sensibilidad, convirtiéndolas en seres del entendimiento puro, en cosas del pensamiento, el entendimiento, en suma, que no es afectado por nada extraño y que sólo se ocupa de sí mismo en cuanto ser de los seres.

11

Dios es un ser pensante, pero los objetos que piensa y concibe en él, así como su entendimiento, *no son distintos de su esencia*, de manera que al pensar las cosas sólo se piensa *a sí mismo* y permanece, en consecuencia, *en ininterrumpida unidad consigo mismo.* Esta *unidad* de lo *pensante* y de lo *pensado* es por cierto el *secreto del pensar especulativo.*

Así, por ejemplo, en la lógica hegeliana los objetos del pensar no se diferencian de la esencia del pensar. El pensar está aquí en ininterrumpida unidad consigo mismo; los objetos son sólo determinaciones del pensar, se disuelven por completo en el pensamiento, nada tienen para sí que permanezca fuera del pensar. Pero lo que es la esencia de la *Lógica* es también la esencia de Dios. Dios es un ser abstracto, espiritual; mas es a la vez el ser de los seres, que comprende en sí a todos los seres, y ello en unidad con este su ser abstracto. Sin embargo, ¿qué son los seres idénticos a un ser abstracto y espiritual? Ellos mismos son seres abstractos: *pensamientos.* Las cosas, como ellas son en Dios, no son como se presentan fuera de

Dios; por el contrario, se distinguen de las cosas reales del mismo modo como se diferencian las cosas cuando son objeto de la lógica y cuando son objeto de la intuición real. ¿A qué se reduce, entonces, la diferencia entre el pensar divino y el metafísico? Sólo a una diferencia de la imaginación, a la diferencia entre el pensar simplemente *representado* y el pensar *real.*

12

La diferencia entre el *saber* o el *pensar* de Dios, que *como arquetipo* precede a las cosas y las *crea*, y el *saber del hombre*, que sigue a las cosas como su misma *imagen*, sólo es la *diferencia* entre el *saber a priori o especulativo* y el *saber a posteriori o empírico.*

El teísmo se representa a Dios como un ser pensante y espiritual, y a la vez también como un *ser sensible*. Por eso reúne con el pensar y el querer de Dios los efectos inmediatamente *sensibles* y *materiales*, efectos que están en contradicción con la esencia del pensar y del querer, y no expresan nada más que el *poder de la naturaleza.* Tal efecto *material* —por consiguiente una mera expresión de la fuerza sensible— es ante todo la creación o producción del mundo real, material. La teología especulativa, por el contrario, modifica este acto sensible, que contradice la esencia del pensar, en un acto lógico o teórico, modifica la producción material del objeto en la generación especulativa a partir del concepto. En el teísmo el mundo es un producto temporal de Dios: el mundo existe desde hace algunos milenios, y antes de que tuviera forma, existía Dios; en la teología especulativa, empero, el mundo o la naturaleza existen *después* de Dios sólo según la jerarquía y la importancia —el accidente presupone la sustancia, la naturaleza

presupone la lógica, según el concepto— pero no la existencia sensible, y por consiguiente no según el tiempo.

El teísmo, sin embargo, transfiere a Dios no sólo el saber especulativo sino también el saber *sensible* y *empírico*, y ello en su suprema perfección. Mas como el saber de Dios, anterior al mundo y a los objetos, ha hallado su verdad y realización en el saber *a priori* de la filosofía especulativa, de igual modo el *saber sensible* de Dios las ha descubierto sólo en las *ciencias empíricas* de los tiempos modernos. El saber sensible más perfecto y también divino no es otro que el saber más sensible de todos, el saber de las mayores minuciosidades y de las particularidades menos perceptibles —"Dios es el omnisciente", dice Santo Tomás de Aquino, "porque conoce las cosas más insignificantes"—, *el* saber que no encierra indiscriminadamente en un conjunto los cabellos de la cabeza del hombre sino que los cuenta a todos y los conoce uno por uno. Mas este saber divino, que en la teología sólo es una representación, una fantasía, se tornó *racional* y *real* en el saber telescópico y microscópico de las ciencias naturales. Ellas han contado las estrellas del cielo, los huevos en los cuerpos de los peces y mariposas y los puntos en las alas de los insectos para diferenciarlos entre sí; sólo en la oruga bomby del sauce han comprobado anatómicamente la existencia de 288 músculos en la cabeza, 1.647 en el cuerpo y 2.186 en el estómago y los intestinos. ¿Qué más puede pretenderse? Por eso tenemos aquí un ejemplo concreto de la verdad según la cual la representación que el hombre se forma de Dios es la representación que el individuo humano se hace de su especie, pues Dios como la totalidad de todas las realidades y perfecciones no es más que la síntesis, orgánicamente reconstituida para uso del individuo limitado, de las propiedades de la especie que se reparten entre los hombres y se realizan en el curso de

la historia universal. El dominio de las ciencias naturales es, según su extensión cuantitativa, por completo inabarcable e inconmensurable para un solo hombre. ¿Quién es a la vez capaz de contar las estrellas del cielo y los músculos y los nervios del cuerpo de la oruga? Lyonet perdió la vista a fuerza de estudiar la anatomía de la oruga del sauce. ¿Quién puede al mismo tiempo observar las diferencias entre las alturas y los abismos de la luna, y a la vez las diferencias existentes entre las innumerables amonitas y las terebrátulas? Pero lo que no sabe ni puede dominar el hombre aislado, pueden dominarlo y saberlo los hombres conjuntamente. Así el saber divino, que conoce *a la vez* todas las singularidades, tiene su realidad en el saber de la especie.

Pero lo que acontece con la omnisciencia divina acontece también con la omnipresencia divina, la cual se ha realizado igualmente en el hombre. En tanto un hombre observa lo que ocurre en la Luna o en Urano, otro estudia lo que sucede en Venus o en las entrañas de la oruga o en cualquier otro sitio donde nunca hasta ahora, bajo el reinado de Dios omnisciente y omnipresente, ojo humano alguno había penetrado. Más todavía, en tanto el hombre observa determinada estrella desde el cielo de Europa, observa a la vez la misma estrella desde América. Lo que resulta en absoluto imposible para *un* solo hombre es posible para *dos*. Pero Dios está ciertamente en todos los lugares al mismo tiempo, y sabe todo, sin distinción alguna. Sin duda, mas debe notarse que esta omnisciencia y omnipresencia existen simplemente en la representación y la imaginación, y por tanto no hay que desestimar la importante distinción ya varias veces mencionada entre la cosa solamente imaginada y la cosa real. En la imaginación se puede, sin duda, abrazar con *una* ojeada los 4.059 músculos de una oruga, pero en la realidad, donde existen unos fuera de otros, sólo

es posible uno después de otro. Así también el individuo limitado, puede representarse en su imaginación la extensión del saber humano como limitado, mientras que si quisiera realmente apropiarse de ese saber nunca llegaría a su término. Tomemos como referencia sólo una ciencia, la historia, por ejemplo, y redúzcase por el pensamiento la historia universal a la historia de cada país, ésta a su vez a la historia de cada provincia, esta otra a crónicas urbanas, las crónicas urbanas a historias de las familias y biografías; llegaría así un solo individuo al punto en que podría exclamar: ¡Aquí estoy al término del saber histórico de la humanidad! Así la duración de nuestra vida, considerada a través de la imaginación, nos parece extraordinariamente breve, tanto la duración pasada como la que nos resta por vivir, aun prolongada tan lejos como sea posible; y por esta causa, cuando nos abandonamos a esta fantasía, experimentamos la necesidad de completar esta brevedad evanescente a los ojos de nuestra imaginación mediante una vida sin fin que se extendiera interminablemente después de la muerte; pero, en realidad, ¡cuánto dura *un* día, una hora! ¿De dónde surge esta diferencia? El tiempo, en efecto, según su representación es el tiempo *vacío*, y por tanto nada existe entre el comienzo y el punto final de nuestro cálculo; pero el tiempo real vivido es el tiempo pleno, donde una multiplicidad de dificultades de toda clase yacen en el medio entre el ahora y el después.

13

La *ausencia absoluta de supuestos*: la iniciación de la filosofía especulativa no es más que la *ausencia de supuestos* y de *comienzo*, la *aseidad del ser divino*. La teología distingue entre propiedades activas y pasivas de Dios. Mas la filosofía

convierte también las propiedades pasivas en activas, transforma toda la esencia de Dios en actividad, si bien en actividad humana. Esto vale asimismo para el predicado de este parágrafo. Que la filosofía nada presupone no significa más que esto: ella prescinde directamente de todos los objetos dados, es decir, sensiblemente diferenciados del pensar; en síntesis, puede prescindir de todo sin dejar de pensar, y convierte a este acto de abstracción de toda objetividad en su propio comienzo. Pero, ¿qué es el ser absoluto sino el ser en el cual nada es supuesto, al que nada le es dado desde fuera ni lo necesita, el ser vacío de todos los objetos, de todo lo sensible y distinguible de él, y que por eso se convierte también en objeto para el hombre mediante la abstracción de estas mismas cosas? De lo que Dios está libre, de ello debes tú también liberarte si quieres llegar hasta Dios, y tú devienes realmente libre si te lo representas. Piensa, pues, en Dios como en un ser sin supuestos cualesquiera ni dependiente de otro ser u objeto; piensa, entonces, tú mismo, sin supuestos que aludan a objetos externos; la facultad que tú colocas en Dios es una facultad de tu pensar. Sólo la *actividad* del hombre es lo que constituye el ser de Dios, o como tal es representado. ¿Qué es, en consecuencia, el yo de Fichte que dice: "Yo soy ciertamente porque soy"?; ¿qué es el pensamiento puro y sin supuestos de Hegel sino el ser divino de la vieja teología y metafísica convertido en la esencia *presente*, *activa* y *pensante* del hombre?

14

Como realización de Dios la filosofía especulativa es a la vez la *posición* y también *la supresión* o *negación de Dios*, *teísmo y al mismo tiempo ateísmo*, porque Dios sólo sigue

siendo Dios —Dios en el sentido de la teología— en tanto es representado como esencia autónoma y distinta de la esencia del hombre y de la naturaleza. El *teísmo*, que como la posición de Dios es a la vez su negación, o inversamente como negación de Dios es, al mismo tiempo, su afirmación, es el *panteísmo*. Sin embargo, el teísmo verdadero o teológico no es más que el panteísmo *imaginario*, y éste no es sino el teísmo real y verdadero.

Lo que distingue al teísmo del panteísmo es, en efecto, la imaginación, la representación de Dios como ser personal. Todas las determinaciones de Dios —y Dios es necesariamente determinado, pues de otro modo no es nada ni objeto de representación— son determinaciones de la realidad, bien de la naturaleza o del hombre, o bien comunes a ambos, esto es, determinaciones *panteístas*; en consecuencia, lo que no diferencia a Dios de la esencia de la naturaleza o del hombre, es panteísmo. Dios es, pues, según su sola personalidad o existencia, pero según sus determinaciones o esencia no se diferencia del mundo, la totalidad de la naturaleza y la humanidad, es decir, él es sólo *representado* como otro ser, mas *en verdad* no *es ningún otro ser*. El teísmo es la contradicción entre la apariencia y la esencia, la representación y la verdad; el panteísmo es la unidad de ambas: el panteísmo es la verdad *desnuda* del teísmo.[1] Todas las representaciones del teísmo, si se las enfoca directa y seriamente, si son realizadas y llevadas a sus conclusiones, conducen necesariamente al panteísmo. El panteísmo es el teísmo *consecuente*. El teísmo piensa a Dios como la causa, y ciertamente como una causa viviente, personal, como el creador del mundo: Dios ha engendrado el mundo a través

[1] Si el panteísmo y el teísmo son divididos en sus últimos elementos distintivos, entonces se determina ciertamente de otra forma su relación recíproca, esto es, como ha sido estudiada por mí en otro lugar.

de su voluntad. Mas la voluntad no es suficiente. Donde existe voluntad debe haber entendimiento: lo que se quiere es sólo designio del entendimiento. Sin entendimiento no hay objeto. Las cosas, que Dios ha creado, estaban antes de su creación *en* Dios como objetos de su entendimiento, en la forma de seres de su entendimiento. El entendimiento de Dios significa, según la teología, la síntesis de todas las cosas y de todos los seres. ¿De qué otro origen habrían surgido, pues, si no de la nada? Y es lo mismo si tú te representas esta nada independientemente en tu imaginación o la trasladas a Dios. Pero Dios lo contiene todo o es todo sólo *de manera ideal, en el modo de la representación.* Este panteísmo ideal conduce entonces, necesariamente, al panteísmo real o efectivo, pues no hay distancia del entendimiento de Dios a la esencia, ni de la esencia a la realidad de Dios. ¿Cómo lograría separarse el entendimiento de la esencia de Dios, la esencia de la realidad o la existencia? Si las cosas están en el entendimiento de Dios, ¿cómo podrían estar fuera de su esencia? Si son consecuencia de su entendimiento, ¿por qué no son consecuencia de su esencia? Y si en Dios su esencia es inmediatamente idéntica a su realidad, si la existencia de Dios es inseparable del concepto de Dios, ¿cómo separar entonces el concepto de la cosa real en el concepto que Dios tiene de las cosas? ¿Cómo admitir en Dios *la* distinción que sólo constituye la naturaleza del entendimiento finito y no divino, *la* distinción de la cosa en la representación y la cosa fuera de la representación? Pero si no tenemos ya cosas *exteriores al entendimiento de Dios*, no tenemos tampoco cosas *exteriores a su ser*, y por fin, no tenemos asimismo cosas *exteriores a la existencia de Dios*; todas las cosas existen en Dios, no sólo según la representación, sino de hecho y en la verdad, porque cuando ellas existen en la sola representación —tanto la de Dios como la del hombre—, cuan-

do existen en Dios según el modo ideal o más bien imaginario, las cosas existen al mismo tiempo fuera de la representación; es decir, fuera de Dios. Si no tenemos ya cosas ni mundo exteriores a Dios, tampoco poseemos entonces un Dios exterior al mundo, carecemos de ser puramente ideal o representado; tenemos, por el contrario, un ser real. Para decirlo *en una* sola palabra, tenemos entonces el espinocismo o panteísmo.

El teísmo representa a Dios como una esencia puramente inmaterial. Mas determinar a Dios como inmaterial sólo significa determinar la materia como algo fantástico, como el no-ser; pues Dios sólo es la medida de lo real; Dios sólo es ser, verdad, esencia; sólo *es* lo que vale por Dios y en Dios; lo que es negado por Dios no es. Derivar la materia de Dios no significa por tanto más que querer fundar su ser por su no ser; luego, deducir es dar una razón, un fundamento. Dios ha hecho la materia. ¿Pero cómo, por qué y de qué? El teísmo no da respuestas a estas preguntas. La materia es para éste una existencia puramente *inexplicable*, es decir, la materia es el *límite* y el *fin* de la teología, la que fracasa en ella tanto en la vida como en el pensar. ¿Cómo puedo, pues, sin negar la teología deducir de ella su fin, su negación? ¿Cómo buscar allí donde el entendimiento se agota, un principio de explicación, una información? ¿Cómo obtener de la negación de la materia o del mundo, que es la esencia de la teología, de la proposición: la materia *no existe*, la afirmación de la materia, esto es, la frase: la materia *existe*, y esto a pesar del Dios de la teología? ¿Cómo, si no mediante burdas ficciones? Las cosas materiales sólo pueden ser derivadas de Dios, si *Dios mismo* es *determinado como un ser materialista*. Sólo de este modo Dios, de causa representada e imaginada, deviene causa real del mundo. Quien no se avergüenza de hacer zapatos, no ha de avergonzarse de ser zapatero y de que se le llame así.

Hans Sachs era ciertamente zapatero y poeta a la vez. Pero sus zapatos eran obra de sus manos y sus poesías de su cabeza. A tal efecto tal causa. Mas la materia no *es* Dios; por el contrario, es lo finito, lo no divino, la negación de Dios; los adoradores y defensores incondicionados de la materia son ateos. Por tal causa el panteísmo une el ateísmo al teísmo, la negación de Dios con Dios: Dios es un *ser material*; en el lenguaje de Spinoza, un *ser extenso.*

15

El panteísmo es el *ateísmo teológico*; el *materialismo teológico, la negación de la teología*, mas sólo desde el punto de vista de la teología, porque convierte a la materia, negación de Dios, en *predicado o atributo del ser divino.* Pero quien transforma la materia en atributo de Dios la convierte en un *ser divino.* La *realización* de Dios tiene en general como *supuesto* la *divinidad*, es decir, la *verdad y la esencialidad de lo real.* Sin embargo, la *divinización de lo real y de lo existente material* —el materialismo, el empirismo, el realismo, el humanismo—, la negación de la teología constituyen la *esencia* de los tiempos modernos. El panteísmo no es, por tanto, nada más que la esencia de los *tiempos modernos* elevada a *esencia divina*, a *principio filosófico de la religión.*

El empirismo o realismo, dentro del cual comprendemos aquí en general las llamadas ciencias concretas, y particularmente las ciencias de la naturaleza, niega la teología, no en forma teórica, sino *prácticamente, en la acción*, pues el realista convierte la negación de Dios, o por lo menos lo que *no* es Dios, en la ocupación *esencial* de su vida, en el *objeto esencial* de su actividad. Pero quien concentra el espíritu y el co-

razón sólo en lo material, en lo sensible, niega *de hecho* realidad a lo suprasensible, porque únicamente resulta real para el hombre lo que es objeto de una actividad real y efectiva. "Lo que ignoro no me interesa". La frase, nada puede saberse de lo suprasensible, no es más que una escapatoria. Sólo no se sabe nada de Dios ni de las cosas divinas si no se *quiere* saber nada de ellas. ¡Cuánto se sabía de Dios, de los ángeles y de los diablos mientras estos seres fueron objeto de una *real* fe! Para lo que a uno le *interesa* se tiene siempre aptitud. Los místicos y escolásticos de la Edad Media carecieron de capacidad y dedicación para las ciencias naturales porque no tenían ningún interés por la naturaleza. Donde no falta el intelecto, tampoco están ausentes los sentidos, los órganos. Lo que está abierto al corazón no es ningún secreto para el entendimiento. Así pues, la humanidad, en los tiempos modernos, perdió los órganos para el mundo suprasensible y sus secretos, porque con la fe en ellos perdió también el sentido para los mismos, puesto que su tendencia esencial era anticristiana, antiteológica, esto es, era una tendencia antropológica, cósmica, realista, materialista.[1] Por eso Spinoza dio en el clavo con su paradójica expresión: Dios es un ser extenso, es decir, un ser material. Descubrió la proposición filosófica verdadera, por lo menos para su época, según las tendencias materialistas de los tiempos modernos, la legitimó y sancionó: Dios mismo es materialista. La filosofía de Spinoza era religión; él mismo era un carácter. En él no se hallaba el materialismo, como en tantos otros, en contradicción con la representación de un Dios inmaterial y antimaterialista, el cual transforma en consecuencia también en obligación para el hombre sólo sus *tendencias* y *preocupaciones celestes* y *antimaterialistas*; pues

[1] Las diferencias entre el materialismo, el empirismo, el realismo y el humanismo no tienen, naturalmente, mayor importancia en este escrito.

Dios no es más que el arquetipo, el ideal del hombre: *ser* como Dios y *lo que* Dios es, he aquí lo que el hombre *debe* ser y *quiere* ser, o por lo menos lo que desea devenir algún día. Pero sólo donde la teoría no desmiente a la praxis ni la praxis desmiente a la teoría existe carácter, verdad y religión. Spinoza es el Moisés de los librepensadores y materialistas modernos.

16

El *panteísmo* es la *negación* de la teología *teórica*; el *empirismo*, la *negación* de la teología *práctica*; el panteísmo niega el *principio* de la teología, el empirismo niega sus *consecuencias.*

El panteísmo convierte a Dios en un ser presente, material, real; el empirismo, al que pertenece asimismo el racionalismo, lo transforma en un ser ausente, lejano, irreal, negativo. El empirismo no arrebata a Dios la existencia, pero sí todas las determinaciones positivas porque considera que su contenido es sólo finito y empírico, y por eso lo infinito no es objeto para el hombre. Sin embargo, cuanto más determinaciones deniegue a un ser tanto más lo coloco fuera de relación conmigo, tanto menos fuerza e influencia le concedo sobre mí, tanto más libre devengo frente a él. Cuanto más cualidades posea, más soy también para otros, mayor es, por tanto, el alcance de mis acciones y de mi influencia. Y cuanto *más* es alguien más se *sabe* asimismo de él. Cada negación de una propiedad de Dios es, en consecuencia, un ateísmo parcial, una esfera del ateísmo. En la medida que quito propiedades a Dios le quito también el ser. Si, por ejemplo, la compasión y la misericordia no son propiedades de Dios, entonces estoy solo con mi dolor: Dios no *está allí* para mi consuelo. Si Dios

es la negación de todo lo finito, en consecuencia lo finito es la negación de Dios. Sólo si Dios piensa en mí —así argumenta el religioso— tengo fundamento y causa para pensar en él; únicamente en su ser-para-mí yace la razón de mi ser-para-él. Por eso, para el empirismo, el ser teológico ya no es nada en verdad, es decir, nada real; pero el empirismo coloca este no-ser no en el objeto sino *en él mismo*, en *su saber*. No niega el ser a Dios, esto es, el ser muerto e indiferente, pero le sustrae el ser que se manifiesta *como ser*, el ser activo, perceptible, que interviene en la vida. Afirma a Dios, mas *niega todas las consecuencias* que *necesariamente* están vinculadas con esta afirmación. Rechaza y abandona la teología, mas no por razones teoréticas sino por *aversión*, por *repugnancia* contra los objetos de la teología, es decir, por un sentimiento oscuro de su irrealidad. La teología no es nada, piensa el empirismo dentro de sí, pero añade muy luego: *para mí*, esto es, su juicio resulta subjetivo, *patológico*, porque no tiene la libertad ni tampoco el deseo ni la vocación de llevar a los objetos de la teología ante el foro de la razón. Ésta es la tarea de la filosofía. La tarea de la filosofía moderna, en consecuencia, no fue otra que la de elevar el *juicio patológico del empirismo*, que considera vana a la teología, a un juicio *teórico* y *objetivo*: transformar la negación indirecta, inconsciente y negativa de la teología en negación directa, positiva y consciente. ¿Cuán ridículo resulta, entonces, pretender reprimir el ateísmo de la filosofía sin reprimir a la vez el ateísmo de la empiria! ¡Cuán ridículo es perseguir la negación teórica del cristianismo y dejar subsistir, al mismo tiempo, sus negaciones prácticas, las que abundan en los tiempos modernos! ¡Cuán ridículo es imaginar que con la *conciencia*, es decir, el síntoma del mal, se suprime a la vez la causa del mal! Lamentable, en efecto. ¡Y sin embargo, la historia es rica

en tales ridículos! Se repiten en todas las épocas críticas. No hay en ello nada de asombroso; se acepta todo lo ocurrido en el pasado, se reconoce la necesidad de los cambios y revoluciones producidas, pero cuando se trata de aplicarlos al caso presente, contra ello se resiste con uñas y dientes; por miopía o pereza se hace del presente una excepción a la regla.

17

La elevación de la materia a entidad divina es inmediatamente a la vez la elevación de la *razón* a *entidad divina*. Lo que el teísta niega a Dios con la ayuda de la imaginación por motivos que dependen de la *necesidad afectiva* y según la aspiración a una bienaventuranza ilimitada, el panteísta lo afirma de Dios por *necesidad de la razón*. La materia es un objeto esencial para la razón. Si la materia no existiera, la razón no tendría *estímulo* ni *materiales* para pensar; carecería de contenido. No se puede abandonar la materia *sin abandonar la razón*; no se puede *admitir la materia sin admitir la razón*. Los materialistas son racionalistas. Pero el panteísmo sólo afirma *indirectamente* la naturaleza divina de la razón al transformar este ser de la imaginación que es el ser personal de Dios en el teísmo, en un objeto de la razón y en un ser de la razón; la apoteosis *directa* de la razón es el *idealismo*. El panteísmo conduce *necesariamente* al idealismo. El idealismo es exactamente al panteísmo lo que el panteísmo es al teísmo.

Para tal objeto tal sujeto. Según Descartes, la esencia de las cosas corporales, el cuerpo como *sustancia* es objeto no de los sentidos sino sólo del *entendimiento*. Pero, por esta causa, la esencia del sujeto percipiente, la esencia del hombre no reside tampoco, según Descartes, en los sentidos, sino en el entendi-

miento. Sólo para ser es dado el ser como objeto. En Platón la opinión tiene por objeto sólo las cosas cambiantes; es, pues, saber cambiante y variable, esto es, simple opinión. El ser de la música es para el músico el ser supremo, y por eso el oído es el órgano máximo; preferiría perder los ojos y no los oídos; el naturalista, en cambio, arriesgaría los oídos antes que los ojos, porque su ser objetivo es la luz. Si divinizo el sonido divinizo el oído. Si digo, entonces, como el panteísta: la divinidad, o lo que es lo mismo, el ser absoluto, la verdad y la realidad absolutas, sólo es *para la razón, sólo es objeto de la razón*, entonces afirmo que Dios es una cosa racional o un ser racional, y expreso por tanto indirectamente la absoluta verdad y realidad de la razón. Y es en consecuencia necesario que la razón retorne *a sí misma*, que *invierta* este reconocimiento *alterado*, el cual se proclama como la verdad absoluta, directamente, y sin la interposición de ningún objeto, devenga objeto en tanto que la verdad absoluta. El panteísta dice lo mismo que el idealista, si bien el primero se expresa de modo objetivo o realista, y el segundo subjetiva o idealistamente. Aquél pone su *idealismo* en el *objeto* —fuera de la sustancia, fuera de Dios nada es, todas las cosas son determinaciones de Dios—, éste tiene su *panteísmo* en el *yo* —fuera del yo nada es, todas las cosas existen sólo como objetos del yo. Sin embargo, el idealismo es la verdad del panteísmo, porque Dios o la sustancia es el objeto exclusivo de la razón, del yo, del ser pensante. Si no creo en ningún Dios, si no pienso en Dios en general, tampoco tengo Dios: no existe *para mí*, sino *por mí*, para la razón, sólo por la razón; lo *a priori*, el *ser primero* no es, pues, el ser *pensado*, sino el ser *pensante*, no el *objeto, sino el sujeto*. La filosofía ha retornado de los objetos del pensar al yo pienso por la misma necesidad que la ciencia de la naturaleza regresó de la luz al ojo. ¿Qué es la

luz, ser que ilumina y esclarece, como ser de la óptica sin el ojo? Nada. Y la ciencia natural no va más lejos. Pero se pregunta la filosofía: ¿qué es el ojo sin la conciencia? Nada tampoco: si veo *sin conciencia* o *no veo* es lo mismo. Sólo la conciencia de ver es la realidad de la vista o el ver real. Mas, ¿por qué crees tú que existe algo fuera de ti? Porque ves, oyes, sientes. Así pues, este algo *como objeto de la conciencia* es algo *real*, un objeto *real*; la conciencia es también la realidad o la actualidad absolutas, la medida de toda existencia. Todo lo que es *existe* sólo como ente para la conciencia, como *consciente*, pues el *ser* es ante todo *conciencia*. Así, la esencia de la teología se realiza en el idealismo, y la esencia de Dios, en el yo, en la conciencia. Sin Dios nada puede ser, nada puede ser pensado; esto significa, en el sentido del idealismo: nada existe sino como objeto, real o posible de la conciencia; ser quiere decir ser *objeto*, presupone, pues, la conciencia. Las cosas, el mundo en general, son una obra, un producto de Dios, el ser absoluto; pero *este ser absoluto* es un yo, un ser *consciente* y *pensante*; y el mundo es entonces, como lo dice acertadamente Descartes, desde el punto de vista del teísmo, un *ens rationis divinae*, un ente de la razón divina, una quimera de Dios. Mas este ser de razón sólo es en el teísmo y en la teología misma una vaga representación. Realicemos, empero, esta representación, concretemos por así decir prácticamente lo que en el teísmo no es más que teoría, y tendremos, entonces, el mundo como producto del yo (Fichte), o —por lo menos tal como se nos aparece, tal como lo vemos— como obra o producto de nuestra intuición y de nuestro entendimiento (Kant). "La naturaleza es deducida de las leyes de la posibilidad de la experiencia en general". "El entendimiento no extrae sus leyes (*a priori*) de la naturaleza sino que se las prescribe". El idealismo kan-

tiano, donde las cosas se regulan por el entendimiento y no el entendimiento por las cosas, no es más que la realización de la representación teológica del entendimiento divino, el cual, lejos de ser determinado por las cosas, por el contrario, las determina. ¡Cuán insensato resulta, entonces, reconocer en el idealismo del cielo, esto es, en el idealismo de la imaginación, una verdad divina, y rechazar como error humano el idealismo de la tierra, vale decir, el idealismo de la razón! ¡Si negamos el idealismo, debemos negar también a Dios! Sólo Dios es el creador del idealismo. ¡Si no se quieren las consecuencias, tampoco ha de quererse el principio! El idealismo no es más que el teísmo *racional* o racionalizado. Pero el idealismo kantiano es todavía un idealismo limitado: el *idealismo desde el punto de vista del empirismo.* El Dios del empirismo es aún, por las razones ya desarrolladas más arriba, sólo un ser en la representación y la teoría —teoría en el sentido peyorativo —y no un ser en la realidad y la verdad; este Dios es por cierto una cosa en sí, pero no es ya una cosa *para el empirismo*; para éste las únicas cosas son las empíricas y reales. La materia es la única materia de su pensamiento; por eso *no tiene ya materiales para Dios.* Dios *existe*, pero *para nosotros* él es una *tabula rasa*, un ser vacío, un simple pensamiento. Dios —tal como lo representamos y lo pensamos— es nuestro yo, nuestro entendimiento, nuestro ser, mas este Dios es sólo una *apariencia desde nosotros para nosotros, no Dios en sí.* Kant representa el idealismo comprometido con el teísmo. Acontece a menudo que estemos desde hace largo tiempo prácticamente liberados de una cosa, de una doctrina, de una idea, la que aún influye en nuestra cabeza; ella ya no es la verdad en nuestra *esencia* —quizá no lo fue nunca—, pero continúa siendo una verdadera teoría, es decir, un límite de nuestra cabeza.

Como ésta toma las cosas con mayor profundidad es la última en liberarse. La libertad teórica es, por lo menos en muchos aspectos, la última libertad. ¡Cuántos son republicanos de corazón, sentimentalmente, mas su cabeza no puede superar la monarquía! Su corazón republicano zozobra en las objeciones y dificultades que le formula el entendimiento. Esto sucede también con el teísmo kantiano. Kant ha realizado y negado la teología *en la moral*, y el ser divino en la *voluntad*. La voluntad para Kant es el ser verdadero, originario, incondicionado, que se comienza a sí mismo. Kant reivindica, pues, de hecho para la voluntad los predicados de la divinidad; su teísmo sólo tiene el significado de una limitación teórica. El Kant liberado de la limitación del teísmo es Fichte, el "Mesías de la razón especulativa". Fichte es el idealismo kantiano, pero *desde el punto de vista del idealismo*. Sólo desde el punto de vista empírico, según Fichte, existe un Dios distinto de nosotros, existente fuera de nosotros; mas, en verdad, desde el punto de vista del idealismo, la cosa en sí, Dios —porque Dios es la verdadera cosa en sí— no es más que el *yo en sí*, es decir, el yo distinto del individuo, del yo empírico. Fuera del yo no hay Dios alguno: "Nuestra religión es la razón". Sin embargo, el idealismo de Fichte es sólo la negación y realización del teísmo abstracto y formal, del monoteísmo; pero no del teísmo religioso, material, pleno de contenido, del teísmo trinitario, cuya realización es el idealismo "*absoluto*" de Hegel. En otros términos: Fichte sólo ha realizado el Dios del panteísmo *en la medida* en que es un ser *pensante*, mas no en la medida en que es un ser externo y material. Fichte representa el idealismo teísta; Hegel, el idealismo panteísta.

18

La nueva filosofía ha realizado y suprimido el ser divino separado y distinto de la sensibilidad, del mundo y del hombre, pero *sólo en el pensar, en la razón*, y en una razón *igualmente separada y distinta de la sensibilidad, del mundo y del hombre*. Dicho de otro modo: la filosofía moderna sólo ha *probado la divinidad del entendimiento* y ha reconocido al *entendimiento* abstracto como el ser *divino, absoluto*. La definición que *Descartes da de sí mismo en cuanto espíritu*: *mi ser consiste únicamente en que yo pienso*, es la definición de sí de la nueva filosofía. La *voluntad* del idealismo kantiano y fichteano es ella misma un *puro ser del entendimiento* y la intuición; la que Schelling, opuesto a Fichte, unió al entendimiento, es sólo fantasía y carece de verdad: no tiene importancia.

La filosofía moderna surgió de la teología; ella no es más que teología disuelta y convertida en filosofía. Por eso la esencia abstracta y trascendente *sólo* pudo ser realizada y suprimida *de manera abstracta y trascendente*. Para convertir a Dios en la razón debía la razón misma adoptar la modalidad de la esencia abstracta y divina. Los sentidos, dice Descartes, no dan ninguna realidad auténtica, ninguna esencia, ninguna certeza; sólo el entendimiento separado de los sentidos nos proporciona la verdad. ¿De dónde surge este conflicto entre el entendimiento y los sentidos? Exclusivamente de la teología. Dios no es un ser sensible; es más bien la negación de todas las determinaciones de la sensibilidad; es conocido sólo a través de la abstracción de ésta, pero él es Dios, es decir, el ser *más verdadero, el más real, el más cierto de todos*. ¿De dónde debía llegar, entonces, la verdad a los

sentidos, estos sentidos que han nacido ateos? Dios es el ser cuya existencia no se deja escindir de la esencia y del concepto, el ser que no puede ser pensado de otro modo que como existente. Descartes transforma este ser objetivo en subjetivo, a la prueba ontológica en psicológica, al *cogitatur deus ergo est* (Dios se piensa luego es) en *cogito ergo sum.* Así como en Dios no se puede separar el ser del ser-pensado (*Gedachtwerden*), tampoco es posible separar en mí —como espíritu, pero el cual es mi ser— el ser del pensar, y como en ese caso esta inseparabilidad también constituye aquí el ser. Un ser que *sólo* existe —es lo mismo si existe en sí o para sí— como algo *pensado*, como objeto de la abstracción de toda sensibilidad, se realiza y subjetiva necesariamente también sólo en un ser, el que *únicamente existe como pensante*, cuya esencialidad no es más que el pensar abstracto.

19

La *plenitud* de la nueva filosofía es la filosofía hegeliana. Por eso la *necesidad histórica* y la *justificación* de la filosofía moderna se relacionan principalmente con la *crítica de Hegel.*

20

La nueva filosofía tiene, por su origen histórico, *la misma tarea* y posición frente a la *filosofía anterior*, que la que tuvo *ésta* respecto de la *teología.* La nueva filosofía es la *realización* de la filosofía hegeliana, de la filosofía anterior en general, mas una realización que es al mismo tiempo *su negación*, y por eso es su negación no *contradictoria.*

21

La *contradicción* de la filosofía moderna, particularmente del panteísmo, la cual es la *negación* de la *teología desde el punto de vista de la teología*, o la negación de la teología *que es de nuevo teología*, esta contradicción *caracteriza en especial a la filosofía hegeliana.*

El ser inmaterial, el ser como puro objeto y puro ser del entendimiento, es para la nueva filosofía, y también para la hegeliana, sólo el ser verdadero y absoluto: Dios. Aun la materia, a la cual Spinoza transforma en atributo de la sustancia divina, es algo metafísico, un puro ser del entendimiento, porque se le ha quitado a la materia su determinación esencial, que la distingue del entendimiento y de la actividad pensante: la determinación de ser un ente pasivo. Pero Hegel se diferencia de la filosofía anterior en que determina de otra manera la relación del ser material, sensible, con el ser inmaterial. Los filósofos y teólogos anteriores pensaban al ser divino y verdadero como un ser desligado y libre de la naturaleza, *per se* liberado de la sensibilidad o materia; sólo *en sí mismos* colocaban ellos el esfuerzo y el trabajo de la abstracción, de la liberación de lo sensible, para llegar a lo que *en sí mismo está libre* de ello. En este *ser-libre* ubicaban la beatitud de lo divino, y en este *hacerse-libre* la virtud del ser humano. Hegel, por el contrario, convirtió a esta actividad subjetiva en autoactividad del ser divino. Dios mismo debe someterse a este trabajo y conquistar su divinidad mediante la virtud, como los héroes del paganismo. Únicamente así la libertad de lo absoluto respecto de la materia, que sólo es por lo demás, supuesto y representación, deviene acción y verdad. Pero esta autoliberación a partir de la ma-

teria puede ser puesta en Dios si a la vez la materia es colocada en él. ¿Mas cómo puede ser colocada en él? Sólo ciertamente que él mismo la coloque. Sin embargo, en Dios está sólo Dios. Salvo que *él mismo* se coloque como materia, como no-Dios, como su otro. La materia no es, entonces, ninguna oposición supuesta, de manera incomprensible, frente al yo, al espíritu: ella es la *autoalienación* del espíritu. Con ello adquiere la materia misma espíritu y entendimiento; es incorporada al ser absoluto como un momento de su vida, de su formación y de su desarrollo; a la vez es puesta, empero, como un ser *nulo* y *no verdadero*, puesto que sólo el ser que se expresa como el ser en su plenitud, en su verdadera figura y forma, es el ser que se despoja de esta enajenación, es decir, la materia, la sensibilidad. Lo natural, lo material, lo sensible —y no lo sensible en sentido corriente y moral sino metafísico— es también aquí lo que hay que *negar*, así como en teología se niega la naturaleza corrompida por el pecado original. Sin duda esto es integrado en la razón, el yo, el espíritu, pero es lo *irracional* en la razón, el *no-yo* en el yo, lo *negativo*, como en Schelling la naturaleza en Dios es lo no divino en Dios, lo que le es *exterior*, de igual modo que en la filosofía cartesiana el cuerpo, aunque unido a mí, a mi espíritu, está, empero, fuera de mí, no me pertenece ni pertenece a mi esencia, y es por tanto indiferente que se halle unido a mi o no se halle unido. La materia se encuentra *en contradicción* con el ser que ha sido supuesto como el verdadero ser por la filosofía.

La materia, en efecto, está puesta en Dios, es decir, es puesta como Dios, y poner la materia como Dios vale tanto como decir: no hay Dios; equivale, pues, a suprimir la teología y reconocer la verdad del materialismo. Sin embargo, a la vez es también supuesta la verdad del ser de la teología.

El ateísmo, por tanto, la negación de la teología, es negado de nuevo, esto es, la teología es restaurada por la filosofía. Dios es *Dios* sólo porque supera y niega la materia, la negación de Dios. Y únicamente la negación de la negación, según Hegel, es la verdadera posición. Así pues, al fin nos encontramos de nuevo en el punto de que partimos, en el centro de la teología cristiana. De este modo, desde el comienzo supremo de la filosofía hegeliana tenemos ya el principio y el resultado de su filosofía de la religión, es decir, que la filosofía no suprime los dogmas de la teología sino que sólo los restablece mediante la negación del racionalismo, los mediatiza en suma. El secreto de la dialéctica hegeliana reside, por tanto, en esto: niega a la teología por la filosofía y luego niega de nuevo a la filosofía mediante la teología. La teología forma el comienzo y el fin; en el centro se halla la filosofía, como negación de la primera posición, mas la negación de la negación es la teología. Al comienzo todo es invertido, sin embargo, después todo es restablecido en su antiguo lugar, como en Descartes. La filosofía hegeliana es el último y grandioso designio para reivindicar el cristianismo desgarrado y hundido por la filosofía, y ello, según acontece por lo general en los tiempos modernos, mediante la *identificación del cristianismo con el cristianismo mismo*. La tan alabada identidad especulativa del espíritu y la materia, de lo infinito y lo finito, de lo divino y lo humano no es más que la contradicción fatal de la época moderna: la identidad de la fe y la carencia de fe, de la teología y la filosofía, de la religión y el ateísmo, del cristianismo y del paganismo en su más alta cumbre, en la cumbre de la metafísica. Esta contradicción es, en Hegel, disimulada ante la vista y oscurecida porque convierte a la negación de Dios, al ateísmo, en determinación objetiva de Dios:

Dios es determinado como *proceso* y el ateísmo como momento de este proceso. Pero de igual modo que la fe restaurada a partir de la falta de fe no es verdadera fe, pues siempre se halla afectada de su opuesto, lo mismo ocurre con el Dios que se restaura mediante su negación; no es un Dios verdadero; es, antes bien, un Dios contradictorio consigo mismo, un Dios ateo.

22

Así como la esencia divina no es más que la esencia del hombre libre del límite de la naturaleza, de igual modo la esencia del *idealismo absoluto* no es más *que la esencia del idealismo subjetivo libre del límite de la subjetividad* y precisamente del límite racional, esto es, de la *sensibilidad u objetividad* en general. La filosofía hegeliana puede, por tanto, derivarse directamente del idealismo kantiano y fichteano.

Kant dice: "Si consideramos, como es natural, los objetos de los sentidos como *simples fenómenos*, aceptamos con ello, a la vez, empero, que tienen como fundamento una *cosa en si misma*, si bien no conocemos cómo esta cosa está en sí misma constituida sino sólo su apariencia, es decir, el modo en que son afectados nuestros sentidos por este algo desconocido. Por tanto el entendimiento, ciertamente porque *aprehende fenómenos*, reconoce también la existencia de las *cosas en sí*, y de este modo podemos decir que la representación de tales seres, que son el fundamento de los fenómenos, y por tanto simples *seres del entendimiento*, no sólo resulta admisible sino también *inevitable*". Los objetos de los sentidos, de la experiencia, son, en consecuencia, para el entendimiento *meros fenómenos*, no son la *verdad*; no satis-

facen, por tanto al entendimiento, es decir, no se *corresponden con su esencia.* El entendimiento no se halla, pues, de ningún modo limitado en su esencia por la sensibilidad, porque entonces no tomaría a las cosas sensibles por fenómenos, sino por la pura verdad. Lo que no me satisface tampoco me restringe o limita. ¡Y sin embargo, los seres del entendimiento no serían objetos reales para el entendimiento! La filosofía kantiana es la contradicción del *sujeto* y el *objeto*, la *esencia* y la *existencia*, el *pensar* y el *ser*. La esencia depende aquí del entendimiento; la existencia, del sentido. La *existencia* sin esencia es mera apariencia —las cosas sensibles—; la *esencia sin existencia* es *simple pensamiento*: son los seres del entendimiento, los *nóumena*; son pensados, pero carecen de existencia, por lo menos de existencia para nosotros: la objetividad; son las cosas en sí, las cosas verdaderas, mas no son cosas *reales*, y por tanto tampoco son cosas para el entendimiento, es decir, no son cosas determinables y cognoscibles por el entendimiento. Sin embargo, ¡qué contradicción separar la verdad de la realidad, y la realidad de la verdad! Por eso, si suprimimos esta contradicción tenemos la filosofía de la identidad, en la cual los objetos del *entendimiento*, las *cosas pensadas* como *verdaderas* son también *reales*, en la cual la esencia y la modalidad del entendimiento corresponden a la esencia y modalidad del entendimiento o *sujeto*, y donde por tanto el sujeto no se halla ya circunscripto y condicionado por una materia existente fuera de él y que contradice su esencia. Mas el sujeto, que ya no tiene ninguna cosa fuera de él, y por tanto, ningún límite en él, no es más objeto "finito" —no es ya *el* yo al que se le enfrenta un objeto—, es el ser absoluto, cuya expresión teológica o popular es la palabra Dios. Es, por cierto, el mismo sujeto, el mismo yo que en el idealismo subjetivo, *aun-*

que sin límites; es el *yo* que no *parece ser ya*, en efecto, un yo, un ser subjetivo, y por esa razón tampoco se *llama* yo.

23

La filosofía hegeliana es el idealismo *invertido*, el idealismo teológico, como la filosofía *espinocista* es el *materialismo teológico*; ella ha puesto la *esencia* del yo *fuera* del yo, la ha separado del yo como sustancia, la ha sustantivado como Dios, pero ha expresado de nuevo —*indirecta* e *inversamente*— la *divinidad del yo* que lo convierte, como Spinoza a la materia, en *atributo* o *forma* de la *sustancia divina*: la *conciencia que el hombre tiene de Dios, es la autoconciencia de Dios*. Lo que significa: la esencia pertenece a Dios, el saber al hombre. Pero la esencia de Dios es en Hegel no otra cosa que la esencia del pensar o el pensar *abstraído del yo*, lo pensante. La filosofía hegeliana ha convertido el pensar, el *ser subjetivo*, pero pensado sin el sujeto, representado como un ser distinto del sujeto, en el ser divino y absoluto.

En consecuencia, el misterio de la filosofía "absoluta" es el secreto de la teología. Así como ésta transforma las determinaciones del hombre en determinaciones divinas, y las priva de *la* determinación en la cual ellas son lo que son, de igual modo procede exactamente la filosofía absoluta. "El pensar de la razón es propio de cada uno; para pensarla como *absoluto*, y por tanto, para llegar al punto de vista que reclamo, debe ser *abstraída del acto de pensar*. Para quien realiza la *abstracción* cesa la razón de ser inmediatamente algo *subjetivo*, como la mayoría se lo representa; más aún ella no puede ya ser pensada como *algo objetivo*, porque

algo *objetivo* o *pensado solo* es posible en *oposición* a algo *pensante*, de lo cual se prescinde aquí completamente; ella llega, pues, mediante esta *abstracción* al verdadero *en sí*, el cual coincide con el punto de indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo". Schelling se expresaba así. Lo mismo sucede en Hegel. El pensar, *privado de su determinación* que lo convierte *en pensar*, en *actividad de la subjetividad*, es la *esencia* de la lógica hegeliana. La tercera parte de la *Lógica* es y se llama expresamente la lógica *subjetiva*, y sin embargo, las formas de la subjetividad, que son el objeto de dicha lógica, no *deben ser subjetivas*. El concepto, el juicio, el silogismo, y aun las formas particulares del silogismo y el juicio, como el juicio problemático y el juicio asertórico, no son conceptos, juicios y silogismos nuestros; ¡no! Son formas objetivas, existentes en sí y para sí, formas absolutas. ¡Así aliena la filosofía absoluta al hombre y lo despoja de su propia esencia, su propia actividad! Por eso la tortura y la violencia que inflige a nuestro espíritu. Lo que es nuestro debemos pensarlo como si no fuera nuestro; debemos prescindir de la determinación en la cual algo es lo que es, o sea debemos pensarlo *desprovisto de sentido*, tomarlo en el *no-sentido* de lo absoluto. El no-sentido es la esencia suprema de la teología, tanto de la común como de la especulativa.

Lo que Hegel reprocha a la filosofía de Fichte, que cada uno cree tener el yo en sí mismo, que recuerda de sí, y sin embargo no encuentra el yo en sí, vale para la filosofía especulativa en general. Ella enfoca casi todas las cosas en un sentido en que ya no las reconoce. Y la causa de este mal es ciertamente la teología. El ser divino, absoluto, debe diferenciarse de los seres finitos, es decir, reales. Pero nosotros no tenemos para lo absoluto más determinaciones que las de las cosas reales, sean ellas simplemente naturales o

humanas. ¿Cómo pueden esas determinaciones devenir determinaciones de lo absoluto? Sólo si se las toma en un sentido distinto de su sentido real, es decir, completamente inverso. Todo lo que está en lo finito está en lo absoluto, pero de manera *muy distinta* en uno y en otro; en lo absoluto valen leyes por completo *diferentes* que entre nosotros; allí residen la razón y la sabiduría, lo que para nosotros es puro sinsentido. De ahí la *arbitrariedad ilimitada* de la especulación que utiliza el nombre de una cosa sin dejar valer el concepto que está ligado con este nombre. La especulación disculpa esta arbitrariedad suya al decir que escoge para sus conceptos nombres del idioma a los que la "conciencia común" asocia representaciones que poseen una semejanza remota con tales conceptos; echa así la culpa al lenguaje. Pero la culpa reside en la cosa, en el *principio* de la especulación misma. La contradicción entre el nombre y la cosa, entre la representación y el concepto de la especulación no es más que la vieja contradicción teológica entre las determinaciones del ser divino y las determinaciones del ser humano, determinaciones que respecto del hombre son tomadas en el sentido propio y real, mas respecto de Dios sólo, se toman en sentido simbólico o analógico. Sin duda la filosofía no debe preocuparse por las representaciones que el uso corriente o el abuso asignan a un nombre; pero ella debe someterse a la naturaleza determinada de las cosas, cuyos signos son nombres.

24

La identidad del pensar y el ser, el punto central de la filosofía de la identidad, no es más que una consecuencia *necesaria* y una *explicación* del *concepto de Dios* compren-

dido como esencia, cuyo concepto o esencia contiene el ser. La filosofía especulativa sólo ha *generalizado*, ha convertido en propiedad del pensar, del *concepto en general*, lo que la teología transformó en *propiedad exclusiva del concepto de Dios*. La identidad del pensar y el ser, por tanto, es la expresión de la *divinidad de la razón*, la expresión de que el pensar o la *razón* es el ser *absoluto*, la totalidad de *toda verdad* y realidad, porque *no hay oposición* de la razón, pues antes bien la razón es todo, así como en la teología estricta Dios es todo, es decir, todo lo esencial y verdaderamente existente. Pero un ser que no *se distingue del pensar*, un ser que sólo es *predicado* o determinación de la razón, que es únicamente un *ser abstracto, pensado*, en verdad no es *ningún* ser. Por consiguiente la identidad del pensar y el ser expresa sólo la *identidad* del pensar *consigo mismo*. Esto significa que el pensar absoluto no llega al ser *ni alejándose de sí ni surgiendo de sí*. El ser permanece como un más allá. La filosofía absoluta ha convertido ciertamente el *más allá de la teología* en el *más acá*, pero en cambio, ella ha transformado el *más acá del mundo real* en el *más allá*.

A diferencia *de sí mismo*, como actividad de la mediación, el pensar de la filosofía especulativa o absoluta determina el ser como lo *inmediato*, como lo *no mediatizado*. *Para el pensar* —por lo menos para el pensar que tenemos aquí delante de nosotros— el ser no es más que esto. El pensar pone al ser frente a sí, *dentro de sí mismo*, y suprime por tanto inmediatamente sin dificultad la oposición entre el ser y el pensar, pues el ser como oposición del pensar *en el pensar* no es más que un pensamiento. Si el ser es sólo lo inmediato, si la inmediatez basta para distinguirlo del pensar, ¡cuán fácil es demostrar que la determinación de la inmediatez, y por eso del ser, corresponde también al pensar!

Si una simple *determinación del pensamiento* constituye la esencia del ser, ¿cómo podría el ser distinguirse del pensar?

25

La prueba de que algo *existe* no posee otro sentido sino que este algo *no es sólo lo pensado.* Pero esta prueba *no* puede ser obtenida del *pensar mismo.* Si el *ser* debe agregarse a un objeto del pensar, hay que agregar algo distinto del *pensar al pensar mismo.*

El ejemplo de la diferencia entre los cien táleros representados y los cien táleros reales, elegido por Kant en la crítica de la prueba ontológica para ilustrar la diferencia entre el pensar y el ser, pero del que se burla Hegel, es en lo esencial exacto. Pues a unos los tengo en la cabeza si bien a los otros los tengo en el bolsillo; aquéllos se hallan allí sólo *para mí,* mientras éstos están allí también para otros: pueden ser sentidos y vistos; pero sólo existe lo que se da al mismo tiempo para mí y para el prójimo, aquello en lo que yo y los otros convenimos, lo que no es sólo mío sino *universal.*

En el pensar como tal me encuentro en identidad conmigo mismo, soy el amo absoluto; nada me contradice; soy juez y parte a la vez, y por tanto no existe distinción crítica entre el objeto y mi pensamiento del objeto. Sin embargo, si se trata exclusivamente de la *existencia* de un objeto, entonces no puedo aconsejarme yo solo, pues debo apelar a testigos *distintos de mí.* Estos testigos que difieren de mí en cuanto pensantes son los sentidos. El ser es algo en lo cual *participo* no sólo yo sino también los otros, y ante todo el *objeto* mismo. Ser significa ser sujeto, significa ser *para sí.*

Y realmente no es lo mismo si soy sujeto o sólo objeto, si soy un ser para mí mismo o sólo un ser para otro ser, es decir, sólo un pensamiento. Si soy un simple objeto de la representación, si, por tanto, ya no soy yo mismo, como ocurre con el hombre después de la muerte, entonces tengo que soportar todo, porque el otro podrá hacer una imagen mía que sería una verdadera caricatura sin que yo pueda protestar. Pero si aún existo realmente puedo contrariarlo, puedo hacerle experimentar y probar que existe una diferencia sideral entre el yo, como es en su imaginación, y yo como soy en la realidad, y por tanto entre el yo que tiene por objeto y el sujeto que yo soy. En el pensar soy un sujeto absoluto; considero toda cosa exclusivamente como objeto o predicado del ser pensante que yo soy; soy intolerante. En la actividad de los sentidos, por el contrario, soy liberal; permito que el objeto sea lo que yo mismo soy: *sujeto*, ser real *que se manifiesta*. Sólo los sentidos, sólo la intuición me conceden algo que vale como *sujeto*.

26

Un ser *sólo* y por cierto abstractamente *pensante* no tiene *en modo alguno representación del ser, de la existencia, de la realidad.* El *ser* es el *límite del pensar; el ser como ser* no es *objeto, por lo menos abstractamente, para la filosofía absoluta.* La filosofía especulativa expresa *lo mismo indirectamente* porque *para ella el ser es igual al no-ser, la nada.* Pero la *nada no es objeto alguno del pensar.*

El ser, *como objeto del pensar especulativo*, es ciertamente lo inmediato, es decir, lo indeterminado; sin embargo, *en él no se puede pensar ni distinguir nada.* Mas el pensar es-

peculativo es para sí mismo la medida de toda realidad; sólo aclara aquello en que se encuentra confirmado, donde tiene material para pensar. Por tanto el ser nada es para el pensar abstracto, porque es la nada del pensamiento, es decir, nada para el pensamiento: la *falta de pensamiento* es nada en y para sí mismo. Mas ciertamente también es el ser, como la filosofía especulativa lo introduce en su dominio y reivindica en el concepto, un puro fantasma, que se mantiene absolutamente en contradicción con el ser real y con lo que el hombre entiende por ser. El hombre entiende por *ser*, según los hechos y la razón, el *ser-determinado*, el *ser-para-mí*, *la realidad, la existencia, la actualidad, la objetividad.* Todas estas determinaciones o nombres expresan una sola y misma cosa desde distintos puntos de vista. El ser *in abstracto*, el ser *sin* objetividad, *sin* realidad, *sin* ser-para-sí es ciertamente la nada, pero en *esta nada expreso yo la nulidad de esta mi abstracción.*

27

El *ser de la Lógica hegeliana* es el *ser de la vieja metafísica*, el cual es enunciado de todas las cosas *sin distinción*, porque según ella todas las cosas coinciden en que éstas son. Pero este *ser carente de distinción* es un *pensamiento abstracto*, un *pensamiento sin realidad. El ser es tan diferente como las cosas que son.*

Así se dice, por ejemplo, en una metafísica de la escuela de Wolff, que Dios, el mundo, el hombre, la mesa, el libro, etc., coinciden en que son. Y Christian Thomasius afirma: "El ser es por todas partes lo mismo. La esencia es tan múltiple como las cosas". Este ser, igual por todas partes, in-

distinto, sin contenido, es también el ser de la *Lógica* hegeliana. Hegel mismo observa que la polémica contra la identidad del ser y la nada sólo proviene, en efecto, de que se atribuye al ser un contenido determinado. Sin embargo, la conciencia del ser se halla siempre y necesariamente unida a un contenido *determinado*. Si prescindo del *contenido* del ser y precisamente de todo contenido, porque todo es contenido del ser, entonces no me resta, por cierto, otra cosa que el pensamiento de la nada. Y cuando Hegel, por tanto, censura a la conciencia común subordinar al ser, como objeto de la lógica, algo que no pertenece al ser, cae, por el contrario, más bien en el reproche de subordinar una abstracción sin fundamento a lo que correcta y racionalmente la conciencia humana entiende por ser. El ser no es *un concepto universal separado de las cosas. Es uno con lo que es.* Es sólo mediatamente pensable; pensable sólo a través de los predicados que fundamentan la esencia de una cosa. El ser es la posición de la esencia. *Lo que es mi esencia es mi ser.* El pez está en el agua, pero no se puede separar su esencia de este ser. Ya el lenguaje identifica el ser con la esencia. Sólo en la vida humana, pero también en casos anormales y funestos se separa el ser de la esencia: sucede que uno donde tiene su ser no tiene su esencia, mas acontece asimismo que uno no está sinceramente con el alma donde está sólo con el cuerpo. Únicamente allí donde está tu corazón *estarás tú.* Sin embargo, a todos los seres —exceptuando los casos *contra natura*— les gusta estar allí donde están y ser lo que son, esto es, donde su esencia no está separada de su ser ni su ser de su esencia. Y por tanto, tú no puedes fijar para sí el ser como algo ciertamente idéntico distinguiéndolo de la diversidad de la esencia. Previa deducción de *todas las cualidades esenciales de las cosas* el ser es sólo tu *representa-*

ción del ser, un ser construido e imaginado, un ser privado de la esencia del ser.

28

La filosofía hegeliana no ha llegado más allá de la contradicción entre el pensar y el ser. El ser por que comienza la Fenomenología, así como el ser con que empieza la Lógica se halla en contradicción total con el ser real.

Esta contradicción aparece en la *Fenomenología* en la forma del "esto" y lo "universal", porque lo singular pertenece al ser y lo universal al pensar. Así pues, en la *Fenomenología* los "estos" se funden entre sí de modo indiscernible para el pensamiento, ¡pero qué enorme diferencia se da entre el "esto", como objeto del pensar abstracto, y el mismo "esto" como objeto de la realidad! Por ejemplo, *esta mujer es mi mujer, esta casa es mi casa*, aunque cada uno diga, como yo, de su casa y su mujer: esta casa, esta mujer. La indiferencia y la indistinción del "esto" lógico son, pues, aquí quebradas y suprimidas por el sentido jurídico. Si concediéramos valor al "esto" lógico en el derecho natural, llegaríamos directamente a la comunidad de los bienes y las mujeres, en la que no existe ninguna diferencia entre aquello y esto, donde cada uno posee a cada uno, o más exactamente todavía, a la supresión directa de todo derecho, porque el derecho está fundado sobre la realidad de la distinción del esto y el aquello.

Tenemos en el comienzo de la *Fenomenología* ante nosotros la contradicción entre la *palabra*, que es general, y la *cosa*, que es siempre algo singular. Y el pensamiento, que sólo se apoya en la palabra, no supera esta contradicción.

Mas así como la palabra no es la cosa, tampoco el ser *enunciado* o *pensado* es el ser real. Si se responde que en Hegel no se trata, como aquí, del ser desde el punto de vista práctico sino del ser sólo desde el punto de vista teórico, hay que contestar entonces que tal punto de vista está ciertamente en su sitio, pues la cuestión del ser es, en efecto, una cuestión práctica, en la que está comprometido nuestro ser, una cuestión de vida o muerte. Y si nos aferramos con firmeza a nuestro ser en el derecho, es porque tampoco queremos dejárnoslo quitar por la lógica. El ser debe también tener su reconocimiento en la lógica, si ella no quiere permanecer en contradicción con el ser real. Por otra parte, el punto de vista práctico —el del comer y el beber— es invocado incluso por la *Fenomenología* para refutar la verdad del ser sensible, es decir, la verdad del ser singular. Sin embargo, ni ahora ni nunca debo mi existencia al pan lingüístico o lógico —al pan *in abstracto*— sino siempre y únicamente a *este* pan, al pan "*inefable*". El ser fundado en tal inefabilidad, es por ello algo inefable. En verdad, lo inefable. Donde cesan las palabras sólo allí empieza la vida, se revela allí el misterio del ser. Por eso si la inefabilidad es la irracionalidad, en tal caso toda existencia es sin razón, porque siempre es sólo *esta* existencia. Pero no lo es. La existencia tiene para sí misma sentido y razón aun siendo inefable.

29

El "pensar que *usurpa a su otro*" —mas "el otro del pensar"— es *el pensar que trasciende su límite natural*. Que el pensar usurpa a su contrario significa: el pensar reivindica para sí, no lo que corresponde al pensar sino lo que perte-

nece al ser. Sin embargo, al ser corresponde la *singularidad, la individualidad, y al pensar la generalidad*. Por eso que el pensar reivindica para sí *la singularidad* quiere decir que convierte la negación de la generalidad, la forma esencial de la sensibilidad, la *singularidad, en un momento del pensar*. Así, el pensar "abstracto" o el concepto abstracto, el cual *tiene fuera* de sí al ser se torna concepto "concreto".

Mas, ¿cómo llega el hombre a tales usurpaciones del pensar en el dominio del ser? A través de la teología. En Dios el ser se halla inmediatamente unido a la esencia o concepto; la singularidad, como forma de la existencia, a la generalidad. El *"concepto concreto" es Dios transformado en concepto*. Empero, ¿cómo pasa el hombre desde el pensar "abstracto" al pensar "concreto" o absoluto, de la filosofía a la teología? La historia misma da la respuesta a esta pregunta en el tránsito de la filosofía pagana antigua a la llamada filosofía *neoplatónica*, porque esta filosofía se distingue de la antigua sólo por el hecho de que ella es teología en tanto aquélla es sólo filosofía. La filosofía antigua tenía por principio la razón, la idea, mas "la idea no ha sido puesta por Platón y Aristóteles, como lo que *contiene todo*". La filosofía antigua dejaba subsistir algo fuera del pensar, un residuo, por así decir, que no entraba en el pensar. La imagen de este ser fuera del pensar es la *materia*, sustrato de la realidad. La razón poseía su *límite* en la materia. La filosofía antigua vivía aún en la diferencia entre el pensar y el ser: para ella no existía todavía el pensar, el espíritu, la idea, que todo lo abarca, es decir, *la realidad* única, exclusiva y absoluta. Los viejos filósofos eran todavía sabios mundanos: fisiólogos, políticos, naturalistas, en síntesis, *antropólogos*, no teólogos, o por lo menos teólogos parciales, y sin duda a causa de esto sólo fueron antropólogos parciales, es decir, li-

mitados y defectuosos. Por el contrario, para los neoplatónicos la materia, el mundo material y real en general ya no es ninguna instancia, ninguna realidad. La patria, la familia, los vínculos y bienes del mundo, a los cuales la filosofía peripatética antigua consideraba como la bienaventuranza del hombre, todo esto no es nada para el sabio neoplatónico. Este consideraba la muerte inclusive mejor que la vida corporal; no reconocía en el cuerpo una parte de su esencia, y separándose de todas las cosas corporales, en resumen, de todas las cosas exteriores, colocaba únicamente la bienaventuranza en el alma. Pero cuando el hombre ya no tiene nada fuera de él busca y encuentra *todo en sí*, pone en lugar del mundo real el mundo imaginario e inteligible, que contiene todo lo que posee el mundo real, mas *en el modo de la representación abstracta.* Aun en los neoplatónicos la materia se halla en lo inmaterial si bien es allí sólo una materia ideal, pensada, imaginaria. Sin embargo, cuando el hombre ya no tiene ningún *ser fuera* de sí se pone en el *pensamiento* un ser, el que como *ser del pensamiento* tiene, no obstante al mismo tiempo, *las propiedades de un ser real no sensible* y un ser sensible, y en cuanto *objeto teórico es a la vez objeto práctico.* Este ser es *Dios*, el bien supremo de los neoplatónicos. Sólo en el *ser* se satisface el hombre. El reemplaza la esencia de un ser real por un ser ideal, esto es, subordina ahora el ser de la realidad, a la cual ha renunciado o que considera perdida, a sus representaciones y pensamientos: la representación ya no es para él representación sino el objeto mismo; la imagen ya *no* es tal sino la cosa misma; el pensamiento, la idea, ya no es pensamiento o idea sino realidad. Así porque él ya no se comporta como sujeto frente a un mundo real, puesto que es su propio objeto, sus *representaciones* se transforman en *objetos, seres, espíritus y dioses.*

Cuanto más abstracto sea tanto más negativo resultará respecto de lo sensible real, tanto *más sensible ciertamente en lo abstracto.* Dios, lo uno: el objeto supremo y el ser de la abstracción de toda multiplicidad y diversidad, esto es, la sensibilidad, es conocido por contacto, por presencia inmediata (*parousía*). En efecto, como lo más bajo, la materia es así conocida también por lo más elevado; lo uno, por el no saber, la ignorancia. Lo que significa: el ser simplemente pensado y abstracto, el ser *no* sensible, lo *supra* sensible es a la vez un ente sensible, un ser *sensible.*

Puesto que el hombre, cuando se *inmaterializa*, esto es, cuando niega el cuerpo —*límite racional* de la subjetividad—, cae en una práctica trascendente y fantástica, trata con dioses corporales y apariciones de espíritus, y suprime *prácticamente* la diferencia entre imaginación e intuición; de igual modo también se pierde *teóricamente* la *diferencia entre el pensar y el ser, lo subjetivo y lo objetivo, lo sensible y lo no sensible*, puesto que *la materia ya no es una realidad para el hombre*, y por tanto, *ningún límite* de la razón pensante, dado que para él la razón, la esencia intelectual, *la esencia de la subjetividad en general en esta su ilimitación es la esencia única, absoluta.* El pensar niega todo, pero sólo para poner todo en sí. *Ya* no tiene *límite alguno fuera de él*, mas por esto mismo sale de *su límite inmanente, natural.* Así la razón, la idea, deviene *concreta*, es decir, *lo que la intuición debe dar; se atribuye al pensar lo que es función, problema de los sentidos, de la sensación, de la vida*, y se hace de ello una función, un problema *del pensar*, esto es, se convierte *lo concreto* en un *predicado del pensamiento*, el ser en una simple *determinación del pensamiento*; pues la proposición: el *concepto es concreto, es igual a la proposición: el ser es una determinación del pensamiento.* Lo que

en los neoplatónicos es la representación, fantasía, Hegel lo ha transformado sólo en conceptos, lo ha racionalizado. Hegel no es el "Aristóteles alemán o cristiano"; es el Proclo alemán. La "*filosofía absoluta*" es la *filosofía alejandrina renacida.* De acuerdo con la determinación expresa de Hegel, la filosofía absoluta —la filosofía cristiana todavía mezclada por cierto, con elementos paganos— no es la filosofía aristotélica, la antigua filosofía pagana, en general, sino la filosofía alejandrina, pero aun dentro del elemento de abstracción de la autoconciencia concreta.

Observemos aún que la teología neoplatónica señala con gran claridad que, como es el objeto así es el sujeto y viceversa, y que por tanto el objeto de la teología no es más que la esencia objetivada del sujeto, del hombre. Para los neoplatónicos Dios es la potencia suprema, lo simple, lo uno, lo puramente indeterminado e indistinto: no es esencia sino que se halla por encima de la esencia, porque la esencia por ser esencia aún está determinada; no es concepto ni entendimiento sino que carece de éste, y está más allá del entendimiento pues también el entendimiento está ciertamente determinado porque es entendimiento, y donde hay entendimiento hay distinción, diferencia entre lo pensante y lo pensado, la que no puede realizarse en lo puramente simple. Mas para el neoplatónico lo que el ser supremo es objetivamente lo es también subjetivamente; lo que él pone en el objeto, en Dios, como ser, lo pone en el mismo como actividad, como aspiración. No ser ya diferencia ni entendimiento ni uno mismo, es y significa ser Dios. Sin embargo, el neoplatónico se empeña en *devenir* lo que Dios *es*: el designio de su actividad es "cesar de ser sí mismo, cesar de ser entendimiento y razón". El éxtasis, la enajenación, es para el neoplatónico el estado psicológico supremo.

del hombre. Este estado como esencia objetivada es la esencia divina. Así, Dios surge del hombre, pero no a la inversa, originariamente por lo menos, el hombre de Dios. Esto se muestra con especial claridad, asimismo, en la determinación que se halla en los neoplatónicos, esto es, la determinación de Dios como esencia bienaventurada que de nada carece. Porque, ¿dónde sino en los dolores y necesidades del hombre tiene su fundamento y origen esta esencia? En la miseria de la necesidad y del dolor desaparece por cierto la representación y la sensación de la bienaventuranza. Sólo en oposición a la carencia de bienaventuranza ésta es una realidad. En la miseria del hombre únicamente tiene Dios su lugar de nacimiento. Sólo del hombre toma Dios todas sus determinaciones: Dios es lo que el hombre *aspira* a ser, su propia esencia, su propio fin, representado como esencia real. Aquí yace, en efecto, la diferencia que separa a los neoplatónicos de los estoicos, epicúreos y escépticos. Estos filósofos tenían también por meta la impasibilidad, la beatitud, la ausencia de necesidades, la libertad y la autonomía, pero entendidas sólo en el sentido de virtudes humanas, es decir, el hombre *concreto* y *real* se hallaba aún en ellas en el comienzo de la *verdad*; la libertad y la felicidad debían añadirse como predicados a este sustrato. Sin embargo, en los neoplatónicos, aunque la virtud pagana fuese aún para ellos una verdad —de ahí su diferencia frente a la teología cristiana que proyectaba hacia el más allá la bienaventuranza, la perfección y la divinidad del hombre— este predicado deviene sujeto; el adjetivo del hombre se convierte en sustantivo, deviene ser real. Así pues, por todo ello el hombre real deviene algo simplemente abstracto sin carne ni sangre, una figura alegórica del ser divino. Plotino se avergonzaba, por lo menos según las noticias de su biógrafo, de tener un cuerpo.

30

La determinación de que sólo el concepto *"concreto"*, el concepto que lleva en sí la naturaleza de lo real, es el *verdadero* concepto, expresa el reconocimiento de la *verdad* de lo concreto o lo real. Mas, dado que se presupone de antemano que el concepto, es decir, la *esencia del pensar* como *lo absoluto* es el único ser verdadero, entonces sólo puede conocerse lo real o lo efectivo en forma indirecta, como lo *adjetivo* esencial y necesario del concepto. Hegel es *realista*, pero realista *puramente idealista* o más bien *abstracto*: realista en la *abstracción de toda realidad*. El niega el pensar, esto es, el pensar *abstracto*, si bien lo *niega de nuevo en el pensar abstracto mismo*, puesto que la negación de la abstracción misma es una nueva abstracción. La filosofía tiene como objeto sólo "lo que es", según Hegel, pero este "es" mismo sólo es algo *pensado, abstracto*. Hegel es un pensador que *se supera* en el pensar; quiere captar la *cosa misma en el pensamiento* de la cosa; quiere estar *fuera* del pensar, pero *en el pensar* mismo; de ahí la dificultad para aprehender el concepto "concreto".

31

El reconocimiento *de la luz de la realidad* en la *bruma de la abstracción es una contradicción*: la afirmación de lo real en su propia negación. La *nueva filosofía*, que reconoce lo *concreto* no *in abstracto* sino *in concreto*, lo real *en su realidad, de manera adecuada a la esencia de lo real* como *lo verdadero*, y lo eleva a principio y objeto de la filosofía, es por

ello la verdad de la filosofía hegeliana, la verdad de la nueva filosofía en general.

La necesidad histórica o el desarrollo de la nueva filosofía a partir de la antigua es más o menos como sigue. El concepto concreto, la idea es en su comienzo, según Hegel, sólo abstracto, se da únicamente en el elemento del pensar: es el Dios racionalizado de la teología, *antes de la creación del mundo.* Mas, así como Dios se exterioriza, se manifiesta, se hace mundo y se realiza, lo mismo acontece con la idea: Hegel es la historia de la teología transformada en proceso lógico. Sin embargo, una vez que llegamos con la realización de la idea al dominio del realismo, pues la *verdad* de la idea es ser real porque existe, así también alcanzamos la existencia como *criterio de verdad*: sólo lo que es *real* es *verdadero.* Y hay que preguntarse: ¿Qué es real? ¿Únicamente lo pensado? ¿Lo es sólo el objeto del pensar, del entendimiento? De esa manera no saldríamos de la idea *in abstracto.* Objeto del pensar es también la idea platónica; objeto interno es asimismo el más allá celeste, objeto de la fe, de la representación. Si la realidad del pensamiento es la realidad como *pensada*, entonces de nuevo la realidad del pensamiento mismo sólo es pensada, y permanecemos únicamente en la *identidad del pensamiento consigo mismo, en el idealismo*; un idealismo que se diferencia del idealismo subjetivo sólo porque abraza todo el contenido de la realidad y la transforma en una determinación del pensamiento. Por tanto, si *realmente* se toma *en serio* la realidad del pensamiento o de la idea, debe añadírsele algo *diferente* de lo que él mismo es, o, mejor aún, tiene que ser algo *distinto* como *pensamiento realizado*, o como *pensamiento no realizado*, como *simple pensamiento*; tiene que ser objeto no sólo del pensar, sino también del *no* pensar. Que el pensamiento se realiza significa ciertamente: el pensamiento *se nie-*

ga, deja de ser mero pensamiento. Pero, ¿qué es entonces este no pensar, esta diferencia del pensar? Lo sensible. Que el pensamiento se realiza significa por consiguiente: se torna *objeto de los sentidos. La realidad de la idea* es, pues, sensibilidad, pero la realidad es la *verdad* de la idea; en consecuencia, la sensibilidad es la verdad de la idea. No obstante, tenemos así que la sensibilidad sólo es un predicado, y la idea o el pensamiento es sujeto. ¿Por qué, entonces, la idea se torna sensible? ¿Por qué no es ella *verdadera* si no deviene *real*, es decir *sensible*? ¿No se concede un significado y valor a lo sensible *para sí mismo* prescindiendo de que representa la realidad de la idea? Si la sensibilidad no es nada para sí, ¿para qué la necesita la idea? Si sólo la idea da valor y contenido a la sensibilidad, en tal caso ésta es puro lujo, pura superficialidad, sólo una ilusión que se forja el pensamiento. Mas no es así. Sólo se exige al pensamiento que se realice, que devenga sensible, porque inconscientemente *se presupone* en el pensamiento la realidad, la sensibilidad, con independencia del pensamiento *como verdad*. El pensamiento se prueba a través de la sensibilidad. ¿Cómo sería esto posible si *inconscientemente* no se tuviera por verdad? Mas, puesto que *conscientemente* se parte de la verdad del pensamiento, entonces, la sensibilidad se expresa sólo después del hecho y se convierte la sensibilidad en atributo de la idea, lo que es, empero, una contradicción; pues la sensibilidad no es más que atributo y no obstante únicamente ella confiere verdad al pensamiento: es, por tanto, a la vez lo principal y lo secundario, la esencia y el accidente. De esta contradicción sólo podemos librarnos si transformamos lo real y lo sensible en el *sujeto de sí mismo*, si le asignamos un significado absolutamente autónomo, divino, primordial, y no un significado secundario, derivado de la idea.

Lo real en su realidad o como lo *real* es lo real como *objeto del sentido,* es *lo sensible. Verdad, realidad* y *sensibilidad* son idénticas. Sólo un *ser* sensible es *verdadero, real.* Unicamente a través de los sentidos se da un objeto en el significado verdadero y no se da mediante el pensar *para sí mismo.* El objeto *dado por el pensar* o *idéntico* es *sólo pensamiento.*

Un objeto, un objeto real, por tanto, sólo me es dado donde se da un ser que actúa sobre mí, donde mi autoactividad —si parto del punto de vista del pensar— halla su *límite,* su resistencia en la actividad de otro ser. El concepto del objeto en su origen es sólo el concepto de otro *yo* —así interpreta el ser humano durante la niñez todas las cosas como entes espontáneos, arbitrarios— y por eso el concepto de *objeto* en general se halla mediatizado por el concepto del tú, el *yo objetivo.* No al yo, sino al no-yo en mí, concebido en el lenguaje de Fichte, se le da un objeto, es decir, otro yo, porque sólo allí donde soy transformado de un yo en un tú, donde soy afectado, surge la representación de una actividad *existente fuera de mí,* o sea, de una objetividad. Mas sólo los sentidos hacen del yo un *no* yo.

Característica para la anterior filosofía abstracta es la pregunta: ¿Cómo pueden actuar seres, sustancias distintas y autónomas unas sobre otras, por ejemplo, el cuerpo sobre el alma, sobre el yo? Pero esta pregunta resulta insoluble para ella, puesto que se prescindía de la sensibilidad, pues las sustancias que debían actuar unas sobre otras eran seres abstractos, puramente racionales. Sólo la sensibilidad resuelve el misterio de la actuación recíproca. Únicamente seres sensibles actúan entre sí. Yo soy yo —para mí— y a la vez tú para otros.

No obstante, lo soy sólo como ser sensible. El entendimiento abstracto, sin embargo, aísla este ser-para-sí como sustancia, átomo, yo, Dios, y de allí que sólo *arbitrariamente* es posible ponerlo en relación con el ser-para-otro, porque la *necesidad* de este nexo es sólo la sensibilidad de la cual por cierto el entendimiento abstracto prescinde. Lo que pienso sin sensibilidad, lo pienso sin conexión y fuera de ella. ¿Cómo puedo pensar, en consecuencia, lo no relacionado a la vez como relacionado?

33

La nueva filosofía observa y considera al *ser* como es para nosotros, *no sólo como ser pensante*, sino como ser *realmente existente* —al *ser por cierto como objeto del ser*—, como objeto *de sí mismo*. El ser como objeto del ser —y sólo *este* ser es ciertamente el ser y merece el nombre de ser— es el *ser del sentido, de la intuición, de la sensación, del amor*. El ser es también un *secreto* de la intuición, de la sensación, del amor.

Sólo en el sentimiento, en el amor, tiene el "*esto*" —esta persona, esta cosa—, es decir, lo individual, valor absoluto, lo finito es lo infinito: en ello y sólo en ello reside la infinita profundidad, la divinidad y la verdad del amor. Únicamente en el amor es verdad y realidad el Dios que cuenta los cabellos. El Dios cristiano mismo no es más que una abstracción del amor humano, es sólo una imagen de éste. Mas ciertamente porque el "esto" sólo tiene valor absoluto en el amor, así también se manifiesta en él, no en el pensamiento abstracto, el secreto del ser. El amor es pasión y sólo la pasión es el signo verdadero de la existencia. Únicamente lo que es *objeto* —posible o real— *de la pasión existe*. El pensar abstracto falto de

sensación y pasión suprime la *diferencia entre el ser y el no ser*, pero para el amor esta diferencia brumosa es una realidad para el pensar. Amar no significa otra cosa que ser consciente de esta diferencia A quien nada ama —sea el que fuere el objeto— le es por completo indiferente si algo es o no es. Pero así como me es dado a través del amor, del sentimiento en general, la diferencia entre el ser y el no ser, de igual modo sólo a través de él se me da un *objet*o que difiere de mí. El dolor es una enérgica protesta contra la identificación de lo subjetivo y lo objetivo. El dolor del amor significa que lo que está en la representación *no* está en la realidad. Lo subjetivo es aquí lo objetivo, la representación es el objeto; pero esto por cierto no *debe* ser; es una contradicción, una no verdad, una desdicha; por eso el deseo de restaurar la verdadera relación donde lo subjetivo y lo objetivo no es idéntico. Hasta el dolor animal expresa esta diferencia bastante claramente. El dolor del hambre consiste sólo en que en el estómago no hay nada objetivo, pues el estómago es su propio objeto, ya que sus paredes vacías rozan entre sí, en lugar de hacerlo con un alimento. Por eso los sentimientos humanos no tienen ningún significado empírico o antropológico en el sentido de la vieja filosofía trascendente; tienen significado ontológico, *metafísico*: en los sentimientos, hasta en los más corrientes, se hallan ocultas las verdades más profundas y elevadas. De este modo, el amor es la verdadera prueba *ontológica* de la existencia de un objeto fuera de nuestra cabeza, y no hay otra prueba del ser que el amor, el sentimiento en general. Sólo *existe* aquello cuyo *ser* te procura alegría, y cuyo *no ser* te provoca *dolor*. La diferencia entre el objeto y el sujeto, entre el ser y el no ser es una diferencia tanto *placentera* como *dolorosa.*

34

La *nueva filosofía* se apoya en la *verdad del amor*, la *verdad del sentimiento.* En el amor, en el sentimiento en general *cada uno reconoce la verdad de la filosofía nueva.* Esta filosofía, considerada respecto de su misma base, no es más que *la esencia del sentimiento elevada a la conciencia*: ella afirma sólo *en y con la razón* lo que *cada hombre* —el hombre real— *reconoce en su corazón.* Es el corazón llevado al entendimiento. El corazón no quiere objetos y *seres* abstractos, metafísicos o teológicos; quiere *objetos* y *seres reales, sensibles.*

35

Si la *vieja* filosofía decía: *Lo que no es pensado no es*, la *nueva* filosofía, por el contrario, expresa: lo que no es amado *ni puede ser amado no es.* Pero lo que no puede ser amado tampoco puede ser venerado. Sólo lo que puede ser *objeto de la religión es objeto de la filosofía.*

Mas tanto objetiva como también subjetivamente el amor es el criterio del ser, el criterio de la verdad y realidad. *Cuando no hay amor tampoco existe la verdad.* Y sólo es *algo* quien *ama algo. No ser nada y no amar nada* son idénticos. Cuanto más se es tanto más se ama, y viceversa.

36

Si la *vieja filosofía* tuvo como punto de partida la proposición: *Yo soy un ser abstracto, sólo pensante, cuyo cuerpo no*

pertenece a mi esencia, la nueva filosofía comienza, en cambio, con la proposición: *soy un ser real, sensible, cuyo cuerpo pertenece a mi ser; ciertamente el cuerpo en su totalidad es mi yo, mi ser mismo*. Por eso, el antiguo filósofo pensaba en una *contradicción y conflicto continuos con los sentidos* para impedir que las representaciones sensibles manchasen los conceptos abstractos; el filósofo moderno, por el contrario, piensa *en armonía y en paz con los sentidos*. La vieja filosofía aceptaba la verdad de la sensibilidad —hasta en el concepto de Dios que incluye al ser en sí mismo, porque este ser debía no obstante ser a la vez un *ser distinto del ser pensado, un ser fuera del espíritu y del pensamiento, un ser realmente objetivo*, es decir, *sensible*—, pero *la aceptaba sólo ocultamente, in abstracto, inconscientemente y contra su volutad*, sólo porque *debía* hacerlo: la nueva filosofía, en cambio, reconoce la *verdad* de la sensibilidad *con alegría, con conciencia*; ella es la filosofía *manifiestamente sensible*.

37

La nueva filosofía buscaba algo *inmediatamente cierto*. Por esta causa rechazó el pensar carente de *base* y *fundamento* de la escolástica y afianzó la filosofía en la *autoconciencia*, es decir, puso en lugar del ser *sólo pensado*, en lugar de Dios, del ser supremo y último de toda la filosofía escolástica: el ser *pensante*, el *yo*, el *espíritu autoconsciente*, porque para quien piensa lo pensante es *infinitamente más próximo, más presente y más cierto que lo pensado*. Dudosa es la existencia de Dios, dudoso en general lo que pienso, más es indudable que soy yo, el que piensa, el que duda. Sin embargo, la autoconciencia de la filosofía moderna es ella misma también *sólo*

un ser pensado, mediatizado por abstracción y, por tanto, un ser en duda. Indubitable, inmediatamente cierto, es sólo lo que es objeto de los sentidos, de la intuición y del entendimiento.

38

Verdadero y *divino* sólo *es lo que no necesita comprobación*, lo que es *inmediatamente cierto por sí, lo que habla para sí y entraña inmediatamente* la afirmación de que es según se muestra: *lo puramente decidido, lo indudable, lo claro como el día.* Pero claro como el día es sólo lo sensible; únicamente allí donde *comienza la sensibilidad cesa toda duda y lucha.* El secreto del saber *inmediato es la sensibilidad.*

Todo es mediatizado, dice la filosofía hegeliana. Mas algo es *verdadero* sólo cuando ya no es mediatizado, sino inmediato. En consecuencia, sólo surgen épocas históricas si lo que antes era algo pensado, algo mediatizado, se convierte en objeto de la certeza sensible inmediata: resulta *verdad* lo que antes era sólo pensamiento. La escolástica transforma la mediación en una necesidad divina y propiedad esencial de la verdad. Su necesidad está sólo *condicionada*; es necesaria únicamente cuando todavía subyace un *falso supuesto*, cuando una verdad, una doctrina entra en contradicción con otra doctrina que aún se mantiene como verdadera y aún se la respeta. La verdad que se *mediatiza* es la verdad *afectada todavía por su opuesto.* Se comienza por el opuesto; mas luego se le suprime. Pero si hay que suprimirlo y negarlo, ¿por qué debe comenzar con él, por qué no comenzar en seguida con su negación? Un ejemplo: Dios como Dios es un ser abstracto; se particulariza, se determina, se realiza en el mundo, se hace hombre; sólo así es concreto y niega así el ser abstracto.

¿Por qué, entonces, no comenzar directamente con lo concreto? ¿Por qué, pues, lo que tiene la certeza y la prueba *por sí mismo* no es superior a lo que debe la certeza a la nulidad de su opuesto? ¿Quién puede, en consecuencia, elevar la mediación a necesidad, a ley de la verdad? Sólo quien se halla todavía cautivo en lo que debe negarse, quien *continúa luchando y combatiendo contra sí mismo y no se halla aún por completo de acuerdo consigo mismo*: en síntesis, aquel en quien una verdad, lejos de representar el genio —atributo del hombre total— no es más que talento, atributo de una facultad particular, por eminente que ella sea. El genio es el saber inmediato y sensible. Lo que el talento tiene sólo en la cabeza, el genio lo posee en la carne y en la sangre, es decir, lo que para el talento es todavía un objeto del pensar, para el genio es objeto del sentido.

39

La antigua filosofía absoluta ha arrojado a los sentidos en *el dominio de la apariencia, de la finitud*, y sin embargo, en *contradicción* con ello ha determinado lo *absoluto*, lo *divino* como *objeto del arte*. Mas el *objeto del arte* —mediatamente en la literatura, en forma inmediata en las artes plásticas— es *objeto de la vista, del oído, del sentimiento*. Así, pues, *objeto de los sentidos no es sólo lo finito, lo fenoménico*, sino también el *ser verdadero y divino: los sentidos conforman el* órgano de lo absoluto. El arte "representa la verdad *en lo* sensible", lo que significa, concebido y expresado correctamente: *el arte representa la verdad de lo sensible.*

40

Lo que acontece con el arte acontece con la *religión.* La *intuición sensible*, no la representación, es la *esencia de la religión cristiana*; la forma, el *órgano supremo y divino del ser.* Pero donde la intuición sensible se considera el *órgano* del ser *divino, verdadero,* ahí *se expresa y se reconoce* al ser *divino* como un *ser sensible* y al ser *sensible como un ser divino, porque como el sujeto así es el objeto.*

"Y el verbo devino carne y moró entre nosotros y *vimos* su majestad". Sólo para la posteridad es el objeto de la religión cristiana un objeto de la representación y la fantasía; sin embargo, la intuición originaria es restablecida. En el cielo es Cristo, Dios, objeto de la intuición *inmediata, sensible*; allá se convierte en *objeto de la representación, del pensamiento,* y también de *un ser espiritual,* lo que es para nosotros aquí: un *ser sensible, palpable, visible.* Y esta intuición, tanto en el comienzo como en el fin, es por cierto la esencia del cristianismo. Así, la filosofía especulativa ha captado y representado el arte y la religión no a la verdadera luz, la luz de la realidad, sino en el claroscuro de la reflexión al reducir, en razón de su principio, que es la abstracción de la sensibilidad, a la sensibilidad solamente como determinación formal de sí misma: el arte es Dios *en* la determinación formal de la intuición sensible; la religión es Dios *en* la determinación formal de la representación. Mas lo que aparece sólo como la forma de la reflexión es, en efecto, el ser en la verdad. Cuando Dios aparece *en el* fuego y es venerado, allí en verdad el fuego es adorado como Dios. El Dios *en el* fuego —que sorprende al hombre por sus efectos y propiedades— no es más que la *esencia del fuego*, y el Dios *en el hombre* no es más que *la*

esencia del hombre. Y de igual modo lo que el arte representa en la forma de la sensibilidad, no es más que la *propia esencia de la sensibilidad* inseparable de esta forma.

41

Para los *sentidos* las cosas "exteriores" no son sólo objetos. El hombre es *dado a sí mismo a través de los sentidos*. El mismo se convierte en objeto como objeto de los sentidos. La *identidad* del *sujeto* y del *objeto* que en la *autoconciencia* es sólo pensamiento abstracto, es *verdad* y *realidad* únicamente en la *intuición sensible del hombre por el hombre*.

Sentimos no sólo piedras y maderas, no sólo carne y huesos; también experimentamos sentimientos cuando apretamos las manos o los labios de un ser que siente; percibimos a través de los oídos no sólo el murmullo del agua y el roce de las hojas sino asimismo la voz pletórica de amor y sabiduría; no vemos únicamente superficies reflejantes y fantasmas coloreados, observamos también en la mirada del hombre. En consecuencia, no ya lo exterior sino también lo *interior*, no ya la carne, sino el *espíritu*, no sólo la cosa sino también el *yo* es *objeto* de los sentidos. Por tanto, todo es perceptible mediante los sentidos si bien no inmediatamente, por lo menos en forma mediata, aun cuando no con los sentidos burdos y vulgares, pero sí con los sentidos refinados, no con los ojos del anatomista o del químico, sí por lo menos con los del filósofo. Así pues, con razón deriva el empirismo el origen de nuestras ideas de los sentidos si bien olvida que el más importante y esencial objeto de los sentidos del hombre es el *hombre mismo*, *olvida* que sólo en la mirada del hombre hacia el hombre se enciende la luz de la conciencia y el entendimiento. El idea-

lismo, por su parte, está en lo cierto cuando busca *en el* hombre el origen de las ideas, pero se equivoca cuando quiere derivarlas del hombre aislado fijado como ser existente para sí, como alma, en suma: cuando pretende derivarlas del yo sin un tú dado sensiblemente. Sólo a través de la comunicación, de la conversación del hombre con el hombre surgen las ideas. No uno sólo sino uno y otro llegan a los conceptos, a la razón en general. Se necesitan dos seres humanos para engendrar al hombre, tanto al hombre espiritual como al hombre físico: la afinidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y de la universalidad. La certeza misma de la existencia de las cosas exteriores fuera de mí es mediatizada para mí a través de la certeza de la existencia de otro hombre fuera de mi. De lo que yo solo veo, de eso dudo; lo que otro también ve, esto lo acepto como cierto.

42

La *diferencia* entre *ser* y *apariencia*, *fundamento* y *consecuencia*, *sustancia* y *accidente*, *necesario* y *contingente*, *especulativo* y *empírico* no *constituyen* dos esferas o mundos: un *mundo suprasensible* al cual pertenece el *ser* y un *mundo sensible* al que pertenece la *apariencia*, sino que estas *diferencias caen dentro del dominio de la sensibilidad misma*.

Un ejemplo extraido de las ciencias de la naturaleza. En el sistema botánico de Linneo las primeras clases son determinadas de acuerdo con el número de los estambres. Sin embargo, en la undécima clase, donde ya se presentan de doce a veinte estambres y aún más, en la clase de los veinte estambres poliándricos, y hasta en la clase de los estambres masculinos múltiples, la determinación numérica es indiferente; ya no se

cuenta. Así pues, tenemos aquí ante nuestros ojos en un solo y mismo dominio la multiplicidad determinada y la indeterminada, la necesaria y la indiferente, la racional y la irracional.

43

Lo *sensible* no es lo *inmediato*, en el sentido de la filosofía especulativa, es decir, lo *profano, lo que yace al alcance de la mano, lo que* carece de *pensamiento, lo que se comprende* por sí mismo. La intuición inmediata y sensible es, en cierta medida, *posterior* a la representación y la fantasía. La primera intuición del hombre es ella misma sólo la *intuición* de la *representación* y la *fantasía*. La tarea de la filosofía y de la ciencia en general *no* consiste por tanto en alejarse de las cosas *sensibles, reales*, sino en llegar a ellas; *tampoco* en transformar a los *objetos* en pensamientos y representaciones sino en tornar *visible lo invisible para el ojo común*, esto es, hacerlo objetivo.

Primeramente los hombres ven las cosas sólo *como ellas se les aparecen*, no como son; ven las cosas no en sí mismas sino las imágenes de ellas; proyectan en ellas su propio ser y no distinguen el objeto ni la representación de éste. El hombre inculto, subjetivo, se halla *más cerca* de la representación que de la intuición, pues en la intuición es arrojado *fuera de sí*, mientras que en la representación *permanece en sí mismo*. Mas lo que acontece con la representación también sucede con el pensamiento. Los hombres se han ocupado antes y durante mucho más tiempo de las cosas celestes y divinas que de las cosas terrestres y humanas, esto es, antes y por mucho tiempo se relacionaron con las *cosas traducidas al pensamiento* que con las *cosas en el original*, en la *lengua primitiva*. Sólo en los últimos tiempos la humanidad, como antiguamente en Gre-

cia, después de la anticipación del mundo oriental de los sueños, ha llegado a la *intuición sensible*, a la *intuición auténtica* y *objetiva* de lo *sensible*, es decir, de lo real, pero justamente así ha llegado también a *sí misma;* pues un hombre que sólo se entrega al ser de la imaginación o del pensamiento abstracto, *es él* mismo un ser abstracto o fantástico, no un ser verdaderamente humano. La realidad del hombre depende sólo de la realidad de su objeto. Nada *tienes*, nada *eres*.

44

El *espacio* y el *tiempo* no son *nuevas formas de* la *apariencia: son condiciones del ser, formas de la razón, leyes tanto del ser como del pensar.*

La *existencia* es el primer ser, el primer ser determinado. *Aquí* estoy yo, tal es el primer signo de un ser *real, viviente.* El índice es el guía que conduce de la nada al ser. Aquí tenemos el primer límite, la primera separación. Aquí estoy yo, allá estás tú, estamos uno fuera del otro, por lo cual podemos ser sin molestarnos; hay sitio suficiente. El sol no está donde se halla Mercurio; Mercurio no está situado donde está Venus; el ojo no se encuentra en el oído, etc. Donde no hay espacio tampoco hay lugar para el *sistema. La determinación del lugar es la primera determinación de la razón* en la que descansa toda otra determinación. Mediante la división de los distintos lugares —y el espacio implica inmediatamente la distinción de lugares— comienza la naturaleza organizadora. La razón se orienta sólo en el espacio. ¿Dónde estoy? Tal la pregunta de la naturaleza que se despierta, la primera pregunta de la sabiduría de la vida. Limitación en el espacio y el tiempo es la primera virtud, la diferencia de lugar es la primera dife-

rencia entre lo decoroso y lo indecoroso que inculcamos al niño, al hombre inculto. Para el hombre inculto el lugar es indiferente; él hace todo en cualquier lugar sin distinción, según acontece también con el demente. Los locos vuelven, pues, a la razón cuando se vinculan de nuevo con el espacio y el tiempo. Colocar lo distinto en diferentes lugares, separar de modo espacial lo cualitativamente distinto, es condición de toda economía, inclusive de la espiritual. No poner en el texto lo que debe hallarse en las notas, no colocar en el comienzo lo que corresponde sólo al fin; en síntesis, separación y limitación espaciales pertenecen asimismo a la sabiduría del escritor.

Sin duda que se habla aquí siempre de un lugar determinado, pero de lo que se trata es nada más que de la determinación del lugar. Y no se puede separar el lugar del espacio si pretendo aprehender el espacio en su *realidad*. Con el dónde surge para mí el concepto de espacio. ¿Dónde?, es general, vale para cada lugar sin distinción, y no obstante, dónde es determinado. Con este dónde se establece a la vez aquel dónde y por eso con la determinación del lugar se establece asimismo la universalidad del espacio; mas precisamente, en efecto, el concepto universal del espacio sólo es un concepto real y concreto en conexión con la determinación del lugar. Hegel da al espacio, como en general a la naturaleza, sólo una determinación negativa. Solamente el "estar-aquí" es positivo. *Yo no estoy allá porque estoy aquí*: este "no-estar-allá" es, pues, una consecuencia del estar-aquí positivo, rico en sentido. Es sólo un límite para tu representación, pero no un límite en sí, que el aquí no sea el allá, que el uno esté fuera del otro. Es una exterioridad que *debe existir*, que no está en desacuerdo con la *razón*, sino que *concuerda* con ella. Sin embargo, en Hegel este estar-fuera-del-otro es una determinación negativa, porque ella es la exterioridad de lo que *no debe*

ser exterior —pues el concepto lógico, como la absoluta identidad consigo misma se considera verdad— y el espacio es por cierto la *negación* de la idea, de la razón, negación en la cual no se puede entonces reintroducir la razón, sino a condición de negarla. Mas, lejos de que el espacio sea la negación de la razón, en el espacio más bien hacemos lugar a la idea, a la razón: el espacio es la primera esfera de la razón, en la cual no hay separación espacial. Donde no hay separación espacial tampoco hay separación lógica, o a la inversa —si, como Hegel, queremos pasar de la lógica al espacio—, donde no hay distinción tampoco hay espacio. Lo diferenciado en el pensar tiene que ser realizado como diferenciado; pero lo diferenciado se separa espacialmente uno de otro. Sólo la exterioridad del ser espacial representa la verdad de las distinciones lógicas. Mas no se puede pensar la exterioridad sino en la sucesión. El pensar *real* es pensar en el espacio y el tiempo. La negación del espacio y el tiempo (*Zeitlänge*) cae siempre *dentro* del espacio y del tiempo mismos. Sólo queremos ahorrar espacio y tiempo para *obtener espacio y tiempo.*

45

Las cosas no deben ser pensadas de otro modo que como *se presentan en la realidad. Lo que en la realidad está separado* no tiene que ser tampoco *idéntico en el pensamiento.* La *excepción* del pensar, la idea —el mundo intelectual entre los neoplatónicos— *de las leyes de la realidad* es el *privilegio* de la arbitrariedad teológica. Las *leyes de la realidad* son también *leyes* del pensar.

46

La *unidad inmediata de las determinaciones contrarias* sólo es *posible y válida* en la *abstracción.* En la *realidad* los *opuestos* están siempre unidos por un término medio. Este término medio es el *objeto*, el sujeto de los opuestos.

Nada, por eso, es más fácil de mostrar que la unidad de los predicados contrarios; basta abstraerlos del objeto o del sujeto. Con el objeto desaparece la frontera entre los opuestos; pierden entonces todo fundamento y consistencia y coinciden por tanto inmediatamente. Si observo, por ejemplo, el ser sólo *in abstracto,* si prescindo de toda determinación, en tal caso naturalmente tengo que el ser es igual a la nada. La diferencia, el límite, entre el ser y la nada, es ciertamente la determinación. Si desdeño *lo que* es, ¿qué resulta este simple "es"? Mas lo que vale para *esta* contradicción y su identidad es también válido para las restantes contradicciones en la filosofía especulativa.

47

El medio capaz de *unir*, de modo que correspondan a la realidad las determinaciones opuestas o contradictorias en un solo y mismo ser, es sólo el tiempo.

Así por lo menos acontece en los seres vivientes. Únicamente de esta manera aparece aquí, por ejemplo, en el hombre la contradicción, según la cual esta determinación —este sentimiento, esta intención— o bien me llena y domina o bien esta otra realiza una determinación exactamente contraria. Así, pues, cuando una representación desplaza a otra, cuando un sentimiento neutraliza a otro, cuando no se llega a ninguna

decisión, a ninguna determinación permanente, cuando el alma se ve sacudida por estados antagónicos, entonces se encuentra ella sometida al suplicio infernal de la contradicción. Si pudiera reunir en mí a la vez las determinaciones opuestas, ellas se anularían y estorbarían como los resultados de un proceso químico que, presentes al mismo tiempo, pierden sus diferencias en un producto neutro. Mas el dolor de la contradicción consiste, por cierto, en que ahora quiero y soy con pasión lo que en un momento inmediato, con igual energía, ni quiero ni soy, en que afirmación y negación se siguen una a otra y ambas contradicciones me afectan si bien *cada una con exclusión* de las restantes, cada una, por tanto, según su determinación y rigor completos.

48

Lo *real* en el *pensar no es representable en números enteros* sino sólo *fraccionarios.* Esta diferencia es *normal*; descansa en la naturaleza del pensar, cuya esencia es la universalidad, a diferencia de la realidad, cuya esencia es la individualidad. Pero que esta diferencia *no* llegue a una *contradicción formal* entre lo *pensado* y lo *real,* esto es impedido porque el pensar *no avanza en línea recta, en identidad consigo mismo, sino que se interrumpe por la intuición sensible.* Únicamente en el pensar que se *determina* y *rectifica* por la *intuición sensible* es pensar *real y objetivo,* pensar de la *verdad objetiva.*

Lo más importante es conocer que el pensar absoluto, es decir, aislado, separado de la sensibilidad, *no supera la identidad formal, la identidad del pensar consigo mismo*; pues si el pensar o el concepto es determinado como la unidad de determinaciones opuestas, empero, estas mismas determinacio-

nes son nuevamente sólo abstracciones, determinaciones del pensamiento, esto es, identidades del pensar consigo mismo, sólo múltiplos *de la identidad*, de aquella identidad de la que se parte como de la verdad absoluta. Lo otro, lo que la idea se contrapone a sí misma, no como algo puesto por ella ni diferenciado verdaderamente de ella ni realmente sacado fuera de la idea, sino a lo sumo *pro forma*, en apariencia, para mostrar su liberalidad; pues lo otro de la idea *es de nuevo la idea*, si bien aún no en la forma de la idea, no puesto ni realizado todavía como idea. Así, el pensar sólo *para sí mismo* no llega a ninguna *diferencia* y *oposición positiva por sí*, pero, por ello tampoco tiene otro criterio de la verdad que el que no contradice a la idea, al pensar, es decir, posee un criterio formal, subjetivo, que no decide si la verdad pensada es una verdad real. El único criterio que aquí puede decidir es la intuición. *Audiatur et altera pars* (que se oiga a la otra parte). Justamente la intuición sensible es la *parte contraria* del pensar. La intuición toma las cosas en sentido *amplio*, el pensamiento en sentido *estrecho*; la intuición deja todo en *su libertad ilimitada*; el pensamiento les da *leyes*, mas éstas son a menudo *despóticas*; la intuición *ilumina* el espíritu, si bien no *determina* ni *decide* nada; el pensamiento *determina*, pero limita también a menudo el espíritu; la intuición no tiene *principios* para sí, el pensamiento para sí carece de *vida*, la *regla* depende del *pensamiento*, la *excepción* de la regla es problema de la intuición. Así como la intuición determinada por el pensamiento es la verdadera intuición, inversamente el pensar *ampliado y abierto* por la intuición es el verdadero pensar, el pensar de acuerdo con la esencia de la realidad. El pensar idéntico a sí mismo e ininterrumpido, permite, en *contradicción* con la *realidad*, que el mundo gire en círculo alrededor de su punto central, mientras que el pensar *interrumpido* por

la observación de la irregularidad de este movimiento, es decir, por la *anomalía* de la intuición, transforma a este círculo de acuerdo con la verdad en una *elipse*. El círculo es el símbolo, el blasón de la filosofía *especulativa*, del pensar que sólo se apoya *en sí mismo*: la filosofía hegeliana es también, como se sabe, un círculo de círculos, si bien respecto de los planetas, pero determinado a ello sólo por la experiencia, explica la órbita planetaria como "la trayectoria de un movimiento *malamente uniforme*"; la *elipse*, por el contrario, es el símbolo, el blasón de la filosofía *sensible*, del pensar que se apoya en la *intuición*.

49

Las determinaciones que proporciona el conocimiento *real* son siempre las que determinan al objeto *a través del objeto mismo* —sus determinaciones *propias, individuales*—, *no* son, por cierto, determinaciones *generales* como las determinaciones *lógico metafísicas*, las que no *determinan ningún objeto*, ya que se extienden a cualquier *objeto sin distinción*.

Así, con toda razón, Hegel ha transformado las determinaciones lógico metafísicas de las determinaciones de los objetos en determinaciones autónomas —autodeterminaciones del concepto—; de predicados que eran en la vieja metafísica las convirtió en sujetos, y por ese medio ha concedido a la metafísica o lógica el significado del saber independiente, divino. Sin embargo, es una contradicción que luego esos fantasmas lógico metafísicos devengan en las ciencias positivas, como en la antigua metafísica, determinaciones de las cosas reales, lo cual naturalmente es posible bien si se vincula a las determinaciones lógico metafísicas, las determinaciones que sean siem-

pre a la vez concretas, obtenidas del objeto mismo y por ello adecuadas, o bien si se reduce el objeto a determinaciones por completo *abstractas*, en las que *ya no es posible reconocerlo.*

50

Lo *real* en su *actualidad* (*Wirlichkeit*) *y totalidad*, objeto de la filosofía *moderna*, es también objeto para *un ser real* y *total.* Por tanto, la nueva filosofía tiene como su *principio de conocimiento*, como su *sujeto, no al yo* ni al espíritu *absoluto*, es decir, abstracto, en suma, *no a la razón in abstracto*, sino *a la esencia real* y *total del hombre.* La *realidad*, el sujeto de la *razón* es sólo el *hombre.* El *hombre* piensa, no el yo ni la razón. La nueva filosofía se apoya, en consecuencia, no en la divinidad, esto es, en la verdad de la sola razón para sí; se apoya en la *divinidad*, es decir, la *verdad del hombre total.* O bien: se apoya en la razón, pero en la razón cuya *esencia* es la *esencia humana*, y por tanto, no en una razón sin *ser*, *color* ni *nombre* sino en una razón *impregnada* con la *sangre del hombre.* En consecuencia, si la vieja filosofía decía: sólo *lo racional* es *lo verdadero y real*; por el contrario, la filosofía moderna expresa: sólo *lo humano* es *lo verdadero y real*; entonces, únicamente lo humano es lo racional: *el hombre es la medida de la razón.*

51

La *unidad* del *pensar* y el *ser* sólo tiene *sentido* y *verdad* si el *hombre* es concebido como el *fundamento*, como *sujeto* de esta unidad. *Únicamente un ser real* conoce *las cosas reales*;

sólo donde el pensar no es *sujeto para sí mismo* sino *predicado* de un ser *real*, allí *no está el pensamiento en absoluto separado del ser*. La unidad del pensar y el ser no es entonces *unidad formal*, porque el ser se añade al *pensar en sí* y *para sí* como una determinación; ésta depende, pues, del *objeto*, del *contenido* del pensar.

De todo esto resulta el siguiente imperativo categórico. Si no quieres ser un filósofo que discrepa con el hombre, debes ser por lo menos un *hombre pensante;* no pienses *como un pensador*, es decir, mediante una *facultad arrancada y aislada para sí de la totalidad* del ser del hombre *real*; piensa como un ser *real*, *viviente*, como aquel que tú eres, expuesto a las olas renovadoras e influyentes del mar del mundo; piensa *en* la existencia, *en* el universo como miembro de él, no en el vacío de la abstracción, a la manera de una mónada individual o monarca absoluto, o como un dios indiferente, exiliado del mundo; entonces podrás estar seguro que de tus pensamientos resultará una unidad de ser y pensar. ¿Cómo el pensar, en tanto actividad de un ser real, no captaría las cosas y los seres reales? Sólo cuando el pensar se separa del hombre y lo fija para sí mismo surgen las preguntas estériles y penosas, e insolubles para este punto de vista: ¿Cómo el pensar llega al ser, al objeto? Pues el pensar, congelado *para sí mismo*, es decir, colocado fuera del *hombre*, es el pensar carente de todo nexo y relación con el mundo. En tanto te elevas hasta el objeto te rebajas hasta ser tú mismo objeto para otro. Tú piensas sólo porque tus pensamientos mismos pueden ser *pensados*, y ellos son verdaderos si superan la prueba de la objetividad, si también el otro los reconoce *fuera de ti* para el cual ellos son objeto; tu ves en cuanto eres un ser visible, palpas en tanto tú mismo eres un ser palpable. El mundo se halla abierto sólo para la cabeza despierta, y únicamente los sentidos son

las *aberturas de la cabeza.* Pero el pensar aislado para sí, *encerrado en sí,* el pensar carente de sentidos, *sin el hombre, fuera* del hombre, es el sujeto absoluto, que no puede ni *debe ser* objeto para otro; mas precisamente por eso, a pesar de todos los esfuerzos no *encuentra nunca* ni encontrará un pasaje hacia el objeto, hacia el ser; como una cabeza separada del tronco tampoco halla un tránsito para aprehender un objeto porque le faltan los medios, los órganos de aprehensión.

52

La nueva filosofía es la *disolución completa, absoluta, no contradictoria* de la *teología* en la *antropología*; pues ella es la disolución no sólo, como la vieja filosofía, en la razón, sino también *en el corazón,* es decir, *en el ser total y real* del hombre. Mas también a este respecto ella es sólo el *resultado necesario* de la vieja filosofía —pues lo que una vez está disuelto en el entendimiento ha de disolverse asimismo por fin en la *vida,* en el *corazón,* en la *sangre* del hombre—, pero a la vez sólo ella es la *verdad* de la antigua filosofía y esto como verdad *nueva* y *autónoma,* pues sólo es *verdad* la *verdad hecha carne y sangre.* La vieja filosofía volvía a caer necesariamente en la teología: lo que es suprimido únicamente en el *entendimiento in abstracto,* tiene todavía una *oposición en el corazón.* Por el contrario, la nueva filosofía *ya no* puede ser reincidente, lo que ha muerto tanto en el cuerpo como en el alma tampoco puede volver como espectro.

53

El hombre no se distingue en modo alguno del animal sólo por el pensar. Su ser total, antes bien, se diferencia del animal. Sin duda, quien *no* piensa *no* es hombre, pero no porque el pensar sea la causa del ser humano sino sólo porque el pensar es una consecuencia necesaria y una propiedad del ser humano.

Por ello no necesitamos tampoco aquí superar el ámbito de la sensibilidad para reconocer al hombre como un ser que se halla por encima de los animales. El hombre no es un ser particular, como el animal, sino un ser *universal*, que por esta causa no es limitado y esclavo sino ilimitado y libre, pues universalidad, ilimitación y libertad son inseparables. Y esta libertad no existe quizá en una facultad *especial*, en la *voluntad*, ni tampoco esta universalidad reside en una disposición especial de la *facultad de pensar* sino que esta libertad y esta universalidad se extienden a su ser *total*. Los sentidos animales están más aguzados que los sentidos humanos, pero sólo en relación con determinadas cosas, ligadas imperiosamente a las necesidades del animal, y son más penetrantes, en efecto, a causa de esta determinación, de esta exclusiva limitación a algo preciso. El hombre carece del olfato del perro de caza o del cuervo, mas sólo porque su olfato es un sentido que abarca toda especie de olores, y por ello es un sentido libre e indiferente en cuanto se refiere a olores especiales. Sin embargo, cuando un sentido se eleva por encima de la barrera de la particularidad y de sujeción a la necesidad, se eleva también a una significación y dignidad *autónomas y teóricas*: un sentido *universal* es *entendimiento;* la sensibilidad *universal* es *espiritualidad*. Aun los sentidos menos refi-

nados, el olfato y el gusto, se elevan en el hombre a actos espirituales y científicos. El olfato y el gusto de las cosas son objetos de las ciencias naturales. Inclusive el *estómago* del hombre, aun cuando lo despreciemos sin ambages, no es un ser animal, sino *humano*, universal, que no se limita a determinadas especies de alimentos. A causa de ello ciertamente, el hombre está libre de la voracidad con que la bestia se arroja sobre su presa. Dejémosle al hombre su cabeza, pero démosle el estómago de un león o de un caballo: por supuesto que dejará de ser hombre. Un estómago limitado se adapta únicamente a un ser limitado, es decir, animal. La relación moral y racional del hombre con el estómago consiste, entonces, sólo en tratarlo no como un ser bruto sino como un ser humano. Aquel para quien la humanidad termina en el estómago, quien traslada el estómago a la clase de los animales autoriza al hombre a la bestialidad en el comer.

54

La filosofía moderna transforma al *hombre, incluyendo a la naturaleza* como base del hombre, *en objeto único, universal y supremo* de la filosofía y, en consecuencia, convierte a la *antropología, incluyendo a la filosofía, en ciencia universal.*

El arte, la religión, la filosofía o la ciencia son sólo fenómenos o revelaciones de la *verdadera esencia humana.* Hombre completo, hombre verdadero es únicamente aquel que posee sentido *estético o artístico, religioso o moral, filosófico o científico.* Es hombre en general quien no excluye de sí nada esencialmente humano. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (hombre soy, nada humano me es ajeno); esta fra-

se, tomada en la más universal y suprema significación es la *divisa* del *nuevo* filósofo.

56

La filosofía de la identidad absoluta ha invertido por completo el punto de vista de la verdad. El *punto de vista natural del hombre*, el punto de vista de la *distinción* entre el *yo* y el *tú*, entre el *sujeto* y el *objeto* es el *punto de vista verdadero y absoluto* y, por tanto, también, el *punto de vista de la filosofía.*

57

La *unidad de la cabeza y el corazón, de acuerdo con la verdad*, no consiste en la extinción o encubrimiento de su diferencia sino más bien en que el *objeto esencial del corazón* es también el *objeto esencial de la cabeza*: depende, pues, de la identidad del *objeto.* La nueva filosofía, que convierte al hombre en objeto esencial y supremo del corazón y también en objeto supremo y esencial del entendimiento, funda por ello una unidad racional de cabeza y corazón, de pensar y vida.

58

La verdad no existe en el pensar, ni en el saber para sí mismo. *La verdad es sólo la totalidad de la vida y de la esencia humana.*

59

El hombre singular *para sí* no tiene *en sí ni como ser moral ni como ser pensante*, *la esencia* del hombre. La esencia del hombre está contenida sólo en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre; mas una unidad que se basa* únicamente en la *realidad de la diferencia* entre el yo y el tú.

60

El *aislamiento* es *finitud y limitación*; la *comunidad* es *libertad* e *infinitud*. El hombre *para sí* es hombre (en el sentido corriente); el hombre *con* el hombre, *la unidad del yo y del tú, es Dios.*

61

El *filósofo absoluto* decía o por lo menos pensaba de sí, como *pensador* naturalmente, no como hombre: *la verité c'est moi*, análogamente al *L'Etat c'est moi* del monarca absoluto, y al *L'être c'est moi* del Dios absoluto. El filósofo humano dice, por el contrario: *yo también soy en el pensar*, *aun como filósofo*, *hombre entre los hombres.*

62

La *verdadera* dialéctica no es *ningún monólogo del pensador aislado consigo mismo; es un diálogo entre el yo y el tú.*

63

La *Trinidad fue el misterio supremo, el punto central de la filosofía absoluta y de la religión.* Pero su secreto, como histórica y filosóficamente fue demostrado en la *Esencia del cristianismo*, el secreto de la vida *comunitaria y social* —el secreto de la *necesidad del tú para el yo*— es la verdad según la cual *ningún ser*, ya sea o se llame hombre, Dios, espíritu o yo, es *para sí mismo sólo* un ser *verdadero, perfecto* y *absoluto*, porque la *verdad* y la *perfección* son únicamente el *vínculo*, la *unidad* de los seres de igual esencia. El principio supremo y último de la filosofía es por eso la *unidad del hombre con el hombre.* Todas las relaciones esenciales —los principios de las distintas ciencias— son sólo *especies y modos distintos de esta unidad.*

64

La vieja filosofía tiene una *doble verdad*: la verdad *para sí misma*, que no se ocupaba del hombre —la filosofía—, y la verdad *para el hombre*: *la religión.* La nueva filosofía, por el contrario, como filosofía del hombre, es también esencialmente *filosofía para el hombre*: ella tiene, sin detrimento de la dignidad y la autonomía de la teoría e incluso en la más íntima consonancia con ésta, una tendencia práctica, pero práctica en el sentido superior; ella reemplaza a la religión; posee dentro de sí la *esencia* de la religión, ella *misma* es en verdad *religión.*

65

Los intentos reformistas en la filosofía hasta aquí se diferencian más o menos de la vieja filosofía sólo por el modo, *no por la especie.* Pero para que exista una filosofía verdaderamente nueva, es decir, autónoma y que responda a la exigencia de la humanidad y del porvenir es indispensable que ella se diferencie *toto genere* de la vieja filosofía, que se diferencie *según la esencia.*

ÍNDICE

Pág.

Prólogo: Feuerbach y su tiempo, por Alfredo Llanos 7

I. Apuntes para la crítica de la Filosofía de Hegel (1829) 15

II. Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía (1842) 65

III. Principios de la Filosofía del porvenir (1843 89

Este libro se terminó de imprimir el 31 de enero de 1974 en los Talleres "El Gráfico/Impresores", Nicaragua 4462, Bs. As.

Esta edición consta de 3.000 ejemplares más sobrantes para reposición.

DE NUESTRO CATALOGO

EMMANUEL BERL
El burgués y el amor
T. B. BOTTOMORE
Las clases en la sociedad moderna
Crítica de la sociedad
JOSUE DE CASTRO
El hambre, problema universal
V. GORDON CHILDE
Qué sucedió en la historia
Teoría de la historia
ARMAND CUVILLIER
Introducción a la sociología
GEOFFREY GORER
Vida e ideas del Marqués de Sade
KARL MANNHEIM
El hombre y la sociedad en la época de crisis
MAURICE MERLEAU-PONTY
Humanismo y terror
H. MONTGOMERY HYDE
Historia de la pornografía
PITIRIM SOROKIN
Tendencias básicas de nuestro tiempo
SIMONE DE BEAUVOIR
La larga marcha
BLAISE CENDRARS
Antología negra
HEBE CLEMENTI
Rosas en la historia nacional
Formación de la conciencia americana
ALFREDO DE LA GUARDIA
Visión de la crítica dramática
Hay que humanizar el teatro
MIRCEA ELIADE
Yoga inmortalidad y libertad
HOWARD FAST
Historia del pueblo judío
GEORG LUKACS
La crisis de la filosofía burguesa
Nueva historia de la literatura alemana
HENRY MILLER
Nueva York, ida y vuelta
JORGE THENON
La imagen y el lenguaje
Neurosis juveniles
RAUL PANNUNZIO
La política en la época científica
JUAN JOSE SEBRELI
Eva Perón, aventurera o militante
MAX SCHELER
La idea del hombre en la historia